Bernhard Waldenfels

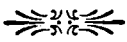
# FENOMENOLOJİYE GİRİŞ

avesta

# FENOMENOLOJİYE GİRİŞ

BERNHARD WALDENFELS

*Almancadan Çeviren: Mesut Keskin*



avesta | METABOLE: 318 | 1
EINFÜHRUNG IN DIE PHÄNOMENOLOGIE
BERNHARD WALDENFELS
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, München/Paderborn, 1992,
Die Übersetzung dieses Werkes wurde vom Goethe-Institut gefördert aus Mitteln des Auswärtigen Amtes.
FENOMENOLOJİYE GİRİŞ
BERNHARD WALDENFELS
Almancadan Çeviren: Mesut Keskin
Bu eserin çevirisi Alman Dışişleri Bakanlığı'nın katkılarıyla
Goethe Enstitüsü tarafından desteklenmiştir.

Genel Koordinatör: Abdullah Keskin
Editor: Mesut Keskin
Tasarım: Azad Aktürk
Tashih ve Mizanpaj: Avesta
Birinci Baskı: 2010, İstanbul

Baskı: Berdan Matbaası
Sadık Daşdöğen Davutpaşa Cad.
Güven San. Sit. C Blok, No: 239
TOPKAPI / İSTANBUL
Tel: (0212) 613 12 11

© Wilhelm Fink Verlag 2008 Münih/Paderborn
© Avesta Yayınları 2008 İstanbul
Tanıtım amacıyla yapılacak alıntılar dışında yayınevinin izni olmadan
hiçbir şekilde çoğaltılamaz

Sertifika no: 13193

AVESTA BASIN YAYIN
REKLAM TANITIM MÜZİK DAĞITIM LTD. ŞTİ.
Şehit Muhtar Mahallesi Atıf Yılmaz Caddesi Öğüt Sokak No: 7
BEYOĞLU / İSTANBUL
Tel-Fax: (0212) 251 44 80 - (0212) 243 89 75

www.avestakitap.com / info@avestakitap.com

ISBN: 978-605-5585-20-4

# FENOMENOLOJİYE GİRİŞ

BERNHARD WALDENFELS

*Almancadan Çeviren: Mesut Keskin*

avesta | METABOLE

**Bernhard Waldenfels:** 1935 Essen doğumlu. Bonn, Innsbruck, Münih ve Paris'te Felsefe, Psikoloji, Klasik Filoloji, Teoloji ve Tarih okudu. 1959 yılında Münih Üniversitesi'nde doktora tezini verdi. 1960-1962 yılları arasında Paris'te öğrenim gördü. 1966-1967 yılları arasında özel bir lisede Yunanca ve Latince dersi verdi. 1968 yılından 1976 yılına dek Münih Üniversitesi'nde profesör olarak çalıştı. 1976'dan itibaren Bochum Ruhr Üniversitesi'nde felsefe profesörüydü. 1999'da emekliye ayrıldı. Birçok Avrupa, Amerikan ve Uzak Doğu üniversitesinde misafir profesör olarak ders verdi. Alman-Fransız düşün yollarına dair araştırmalarıyla isim yapmış olan yazarın, bir zamanlar başkanlığını da üstlendiği *Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung*'un gelişmesinde büyük emeği geçti. 1992-1998 yılları arasında Wuppertal ile Bochum'da DFG tarafından desteklenen ve kendisinin yönettiği *Phänomenologie und Hermeneutik* adlı doktora programıyla, ama aynı zamanda, *Phänomenologie und neuere französische Philosophie* adlı çalışma grubu sayesinde, öncelikle Fransa ile Almanya arasında felsefi bir köprü kurmayı başardı. Eserlerini Almancaya kazandırdığı Merleau-Ponty başta olmak üzere Levinas, Ricœur, Foucault ve Derrida gibi çağdaş Fransız filozoflarının Alman dilindeki alımlamasına ve yeniden yorumlanmasına kendi üslubuyla önemli katkılarda bulundu. *"Responsivite"* felsefesinin, daha doğrusu *"responsif fenomenoloji"*sinin ana motiflerini teşkil eden eserleri, birçok dile çevrildi. 1975'ten beri *Philosophische Rundschau* (PhR, M. Siebeck) adlı periyodik dergiyi, 1983'ten itibaren *Übergänge* ve 1994'ten beri de *Phänomenologische Untersuchungen* (W. Fink) adlı kitap dizilerini yönetiyor. Waldenfels, Fenomenolojinin ana temaları ve motifleri üzerine kaleme aldığı eserleriyle, günümüz Batı felsefesinin yaşayan en özgün fenomenoloğu olarak gösteriliyor. Üstelik *"Bernhard Waldenfels-Archiv"* 26 Kasım 2009 tarihinde, Husserl'in 150. doğum gününde Freiburg [i.Br.] Üniversitesi'nde törenle açıldı. Başlıca eserleri: *Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis,* (1961); *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an E. Husserl,* (1971); *Der Spielraum des Verhaltens,* (1980); *Phänomenologie in Frankreich,* (1983); *In den Netzen der Lebenswelt,* (1985); *Ordnung im Zwielicht,* (1987); *Der Stachel des Fremden,* (1990) *Einführung in die Phänomenologie,* (1992, Tr.: Fenomenolojiye Giriş. Avesta, 2010); *Antwortregister,* (1994); *Deutsch-Französische Gedankengänge,* (1995); *Topographie des Fremden - Studien zur Phänomenologie des Fremden 1,* (1997); *Grenzen der Normalisierung - Studien zur Phänomenologie des Fremden 2,* (1998); *Sinnesschwellen - Studien zur Phänomenologie des Fremden 3,* (1999); *Vielstimmigkeit der Rede - Studien zur Phänomenologie des Fremden 4,* (1999); *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes.* Hzl.: R. Giuliani, (2000); *Verfremdung der Moderne,* (2001); *Bruchlinien der Erfahrung,* (2002); *Spiegel, Spur und Blick. Zur Genese des Bildes,* (2003, Tr.: Ayna, İz ve Bakış. Resmin Oluşumu Üzerine Bir Deneme, Avesta, 2010); *Findigkeit des Körpers,* (2004); *Phänomenologie der Aufmerksamkeit,* (2004); *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II,* (2005); *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden,* (2006, Tr.: Yabancı Fenomenolojisi, Avesta, 2010); *Schattenrisse der Moral,* (2006); *Philosophisches Tagebuch. Aus der Werkstatt des Denkens 1980-2005,* (2008); *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung,* (2009).

**Mesut Keskin:** 1979 Nusaybin doğumlu. 1996 Mardin Lisesi ve 2001 Bursa Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunu. (2002-2005) Berlin Üniversitesi'nde (FU) Felsefe, İslamoloji ve Protestan Teolojisi okudu. (2005-2008) Freiburg [i.Br.] Üniversitesi'nde Felsefe ve İslamoloji dallarında master eğitimini *"Das Problem der Leiblichkeit in der Phänomenologie"* başlıklı tezle bitirdi. (2008) Bochum Ruhr Üniversitesi Felsefe Enstitüsünde *"Blickwechsel - Wechselblick des Anderen und der Bilder am Leitfaden der Interkulturalität"* üzerine doktora tezini yazmaktadır.

## İÇİNDEKİLER

Giriş/ 7

*I. Fenomenoloji idesi / 13*
1. Psikolojizm ile lojisizm arasında/ 14
2. Anlam, nesne ve yönelimsel edim / 15
3. Şeylerin kendilerine geri gidiş / 18
4. Öz ve olgular / 21

*II. Rejyonal ontolojiler / 25*
1. Göttingen ve Münih Çevresi / 25
2. Max Scheler: Nelikler ve değerler / 28
3. Roman Ingarden: Dünya ve sanat eseri ontolojisi / 32

*III. Transsendental bilinç fenomenolojisi / 35*
1. Eidetik ve transsendental indirgeme / 36
2. Anlam konstitüsyonun tabakaları, evreleri, ufukları / 37
3. Vücudiyet, öznelerarasılık ve zamansallık / 37

*IV. Yaşama dünyası ve tarih / 43*
1. Avrupa insanlığının krizi / 44
2. Yaşama dünyasının işlevleri / 45
3. Tarihte anlam / 47

*V. Kırılmaya uğrayan Fenomenoloji ( Almanya, Belçika, Hollanda) / 51*
1. Freiburg menşeli fenomenoloji ve sonu / 51
2. Belçika ve Hollanda'da yeni başlangıçlar / 55
3. Fenomenolojinin Alman dilinde yeniden canlanması / 56

*VI. Martin Heidegger'in Fenomenolojiden geçen yolu / 59*
1. Fenomenolojiye yönelme ve bilinç fenomenolojisinden kopma / 60
2. Dasein'ın hermeneutik fenomenolojisi / 61
3. Tefekkür meselesine dair / 64

*VII. Vücutsal varoluş fenomenolojisi (Fransa) / 67*
1. Varoluşçu fenomenolojinin oluşumu ve orijinalliği / 67
2. Jean Paul Sartre: Yaratıcı hiçlik / 71
3. Maurice Merleau-Ponty: Dünyaya vücutla demirlenme / 74
4. Emmanuel Levinas: Başkası'nın çehresinde / 80
5. Paul Ricœur: Anlamın müphemliği / 84
6. Yeni eğilimler / 88

*VIII. Yaşamın yeni bilimi olarak Fenomenoloji (İtalya) / 93*
1. Antonio Banfi: Akıl gediği / 93
2. Enzo Paci: Canlı Şimdiki-mevcudiyetin ilişki alanı / 94

*IX. Dil ve toplum bağlamında Fenomenoloji(Anglo-Sakson ülkeler) / 97*
1. İngiltere'de analitik alımlama akımları / 97
2. ABD'deki ilk-kurucu kuşak / 97
3. Alfred Schütz: Toplumsal eylem ve toplumsal dünya / 99
4. Aron Gurwitsch: Yaşama dünyası ve bilinç alanı / 100
5. Yerli araştırmalar / 102

*X. Bilimsel alanlarda Fenomenoloji / 105*
1. Fenomenoloji ve bilim / 105
2. Psikoloji / 107
3. Psikopatoloji, psikiyatri ve tıbbi antropoloji / 111
4. Psikanaliz / 117
5. Hukuk ve sosyal bilimler / 120
6. Pedagoji / 125
7. Mantık, matematik ve doğa bilimleri / 127
8. Dil bilimleri / 131
9. Estetik, edebiyat ve sanat teorisi / 132
10. Din bilim, din felsefesi ve teoloji / 139

*XI. Marksist çevrede Fenomenoloji / 147*
1. Almanya: Freiburg menşeli fenomenoloji ve Frankfurt Okulu / 148
2. Fransa: Varoluşçu fenomenoloji ve hümanist marksizm / 149
3. İtalya: Bilim ve toplum krizi / 152
4. Doğu ve Ortadoğu Avrupa: Real marksizmin muhalifi olarak Fenomenoloji / 153

*XII. Kendi sınırlarına dayanmış Fenomenoloji / 159*
1. Yapısalcılığın meydan okuması / 159
2. Jacques Derrida'nın dekonstrüksiyonları ve Fenomenolojinin marjları / 161

*Kaynakça / 165*

# Giriş

*Fenomenoloji şüphesiz,* başlangıcından beri eşlik ettiği bu yüzyılın yaratıcı, etkileyici düşün figürleri ve denemeleri arasındadır. 1900 yılında Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* [*Mantık Araştırmaları*] adlı eseriyle nihai bir kırılmayı gerçekleştirdi. Sonradan 'Fenomenoloji' adıyla atfedilecek, -her 'ilk-kuruluş'ta alışıldık olduğu gibi- kurucusunu hayrete düşüren bir şey dünyaya geldi. Bu Fenomenolojinin neyi amaçladığı sorusu, başlangıçtan itibaren cevapsız kaldı. Eğer Fenomenolojiyi bugüne kadar bir şey canlı ve ayakta tuttuysa bu, Fenomenolojinin nesnel soru sorma ve araştırma güdüsünü sistemler, okullar ve öğretim programlarıyla bitkin bir duruma düşürmediği gerçeğinden başka bir şey değildir. Kurucusu için hep bir 'emek felsefesi' olarak kaldı. Bu bakış tarzıyla Fenomenoloji esasen, 19. yüzyılın dünya görüşleri kavgalarına ve dünyayı kurtarma formüllerine veda etti ki bu kavgalar ve formüller, genelde bilimsel ya da bilimsel olmayan kılıfta ortaya çıkarak ilkin günümüzde yavaş yavaş kayboldukları gibi bazen de yeni bir tarzda yeniden canlanıp dirilmekteler. 1925 erken dönem dersle-

rinden birinde Heidegger diyor ki: "Fenomenolojinin keşfinin azameti, fiili kazanılan, tahmin edilebilir ve eleştirilebilir sonuçlarda değil ..., aksine şu olguda yatar ki Fenomenoloji, felsefede araştırma olanağının keşfidir." (GA 20, 184) Ve Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception* [*Algı Fenomenolojisi*] adlı başeserinin önsözünde, Fenomenolojiyi karakterize eden bir tarzdan, üsluptan bahsederken, buna kendi nakaratını bahşeder: Balzac, Proust, Valéry veya Cézanne'ın eserlerinde olduğu gibi Fenomenolojide de aynı tarzda çalışılır. Örnek ya da kurallara uygun bir yorum sunulmaz. Daha ziyade Ricœur'ün belirttiği gibidir: "Fenomenoloji, hatırı sayılır bir kısmıyla Husserl'in bir sapkın düşünceler tarihinden ibarettir. Üstadın eserlerinin gösterdiği yapım tarzı, bir Husserl ortodoksisinin ortaya çıkmamasını beraberinde getirdi" (Ricœur 1986a, 156). Bu, Fenomenoloji hareketinin -her canlı düşünme gibi- doğrusal bir hareket olarak gösterilemeyeceği anlamına gelir. Etkiler, yayılmalar ve genişlemeler, ileriye ve geriye gitmeler, varyantlar ortaya çıktı ki, bunlar kısmen birbirleriyle kesişip çatışarak, kısmen de birbirlerinden ayrılıp yüz çevirerek birlikli bir yapıya veya sisteme dönüşmezler.

Elinizdeki çalışma, genel bir yönelmeyi sunma çabasındadır. Böylelikle H. Spiegelberg'in ($^{3}$1982) ve S. Zecchi'nin (1978) büyük tarihsel genel incelemelerinin, E. Ströker ile P. Janssen'in (1989) fenomenolojik felsefenin konu yönelimli taslağının, Fransız fenomenolojisi üzerine kaleme aldığım *Phänomenologie in Frankreich* adlı kitabım (1983) gibi bölgesel genel incelemelerin yerini tutmaz ve aynı zamanda Fenomenolojinin merkezi figürlerine, özel bilimlerde Fenomenolojinin etkilerine, spesifik problem alanlarına veya Fenomenolojide kendine has kültürel-ulusal geleneklere dair özel literatürün yerine geçmez. Ne var ki bu giriş, keza Fenomenolojinin kısa ve özlü bir resmini çizmeyi sağlayıp bazı hususi vurguları yaparak başka keşiflere teşvik etmeyi amaçlar.

Bir defa bizim için bilhassa önemli olan şey, sadece Fenomenolojinin *tarihsel çeşitliliği* hakkında değil, aynı zamanda *kültürel-*

*coğrafi çeşitliliği* hakkında belirli bir izlenimi aktarmaktır ki Fenomenoloji, bu özel incelememize sadece belirli şartlarda uygun olacak etki merkezlerinin çokluğuyla gittikçe daha fazla felsefi bir ekumenikin karakterini edindi. Beri yandan *felsefe ile özel bilimler arasındaki alışverişi* yeterince dikkate alma, bizim için önemli görünmektedir. Bu noktada, sadece gaddar bir aprioristin saf felsefi bir fenomenolojinin sırf uygulama alanları olarak bir tarafa attığı rejyonal fenomenolojinin olanakları kendini gösterip belirirler. Bu karşılıklı etkileşimi umursamamak, fenomenolojik bakışı yapay bir şekilde daraltıp fenomenolojik araştırmanın gerçek tarihini teorik olarak kısıtlamak demektir. Neticede *başka düşünsel yönelmelerle ihtilaf*, elinizdeki çalışmanın nihai kısımlarında dile gelecektir. Bu bilhassa, erken dönem pozitivizmi, Doğu ve Batı marksizmi, analitik felsefe, hem de Fransız yapısalcılığı ve uzantıları ile olan tartışmayı ilgilendirir. Varoluşçuluk, hermeneutik ve dekonstrüktif yaklaşımlara olan sınırların kesin olarak net biçimde belli olmadığı, zaten kendiliğinden anlaşılırdır. Tüm bunlara rağmen, Fenomenolojinin *potansiyeli*ni gözler önüne serip, belki de artırmak bizim için bilhassa önemlidir. Fenomenoloji 'meselesi' vurgulanır ki, Fenomenoloji bir salt metin bilginliğine veya salt metot uygulamaya kurban edilmediği takdirde, günümüzde de çok güçlü istekleri gün ışığına çıkarmaya muktedirdir. Fenomenoloji, sadece kendi kendisini yorumlamaya ve arşive batarsa, bu Fenomenoloji için kendi kendisini küçük görme, kendi kendisiyle alay etme olacaktır.

Konunun bütünlüğünü ortaya koyma, şu şekilde inşa edilmiştir. İlkin her şeyden önce kendi düşüncesinin ana uğraklarıyla Husserl'den (Böl. I, III, IV), onun Göttingen ve Münih erken dönem Fenomenoloji çevrelerine doğrudan etkisinden (Böl. II) söz edilecektir. Bunu, Fenomenolojinin Freiburg kaynaklı kırılması izleyecektir ki bu kırılma, Belçika ve Hollanda'da yeni başlangıçlar üzerinden Almanya'ya doğru geri gider (Böl. VI). 30'lu yılların akışında fenomenolojik etki alanları ve merkezleri Fransa'dan İtalya üzeri Anglo-Sakson ülkelere doğru çoğalır ve bu münasebetle Fe-

nomenoloji her defasında kendine has tarzlar ve ağırlık noktalarını oluşturur (Böl. VII-IX). Bunu, fenomenolojik teşvikli ve küçük bölümlerle inşa edilmiş çalışmaya ayrıntılı bir giriş izler ki bu giriş, farklı bilimlere, mesela insan ve sosyal bilimlerinden formel, doğa ve dil bilimlerini aşacak şekilde sanat ve din alanları gibi farklı bilimlere uzanır (Böl. X). Son iki bölüm, Fenomenolojinin marksizm - ki marksizmde Doğu ve Ortadoğu Avrupa özel bir rol oynar (Böl. XI)- ve de Derrida'nın eserlerinde marjinal bir fenomenolojinin sınırlarına varan yapısalcılık ile olan ihtilafını konu edinir (Böl. XII). Fenomenolojinin kendi sınırlarını yok saymak veya salt bir yer değişimi sayesinde bu sınırları atlamak yerine, kendi sınırlarıyla ilişkilenmesi olanağı, ilkin burada değil, aksine Fenomenolojinin geniş alanlarında belirir.

Yanlış beklentilerin önüne geçmek için son olarak, Fenomenolojinin kısa tasvirinde tamamen ya da kısmen neyin açık bırakılması gerektiğine değinmek gerekir. Bu sunuşun temel vurgusu, Fenomenolojinin önemli bir kendine has şekil kazandığı veya spesifik bir araştırma alanının belirdiği figür ve metinler üzerindedir. Ayrıca Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty ya da Schütz gibi yazarlara dair uçsuz bucaksız özel araştırma, genelde sadece aynı kapsamda dikkate alınacaktır.

Heidegger, Sartre, Ricœur, Derrida veya Paci gibi yazarlarda bir iç vurgulama öngörüldü. Eserleri, şu veya bu sebeple Fenomenolojiye atfedildikleri kadarıyla işlenecektir. Aralarında Fenomenolojinin sadece bir unsuru temsil ettiği ve ne Fenomenolojinin merkez alanına ne de açık bağlamına atfedilebilir farklı etki alanlarına, Fenomenoloji hareketi uçsuz bucaksız bir şey olarak büyütülmesin diye, değinmeyeceğiz. Bu, Fenomenolojinin onlarda belirli bir rol oynadığı, fakat felsefenin öneminin başka türlü belirlendiği Nicolai Hartmann, Helmut Plessner veya Hans-Georg Gadamer gibi filozoflar için de geçerlidir. Bir kısım okurun, aramadığı şeyi bulduğu, bir diğer kısımın ise bulmadığını aradığı ve birine Fenomenoloji yeterince saf, bir diğerine yeterince çeşitli görünmeye-

ceği gerçeğinden tamamen sakınılamaz. Kaynakça bölümündeki ayrıntılı bilgiler, eksiklikleri telafi etmelidir.

Son olarak bu çalışmanın nasıl ortaya çıktığına dair bir şeyler söylemek lazım. Ana taslak, "*Enciclopedia Italiana*"da yayımlanan "Fenomenoloji" adlı kapsamlı bölüme dayanır. Burada, İtalyan yayıncılara, her şeyden önce Tullio Gregory'ye teşekkür ederim ki, bana genişletilmiş Almanca baskının bu amaçla hazırlanmış metnini kullanmama müsaade etme teveccühünü gösterdiler. "Ansiklopedi" kelimesinden hemen irkilmemek gerekir. İtalyan yayıncılar, içinde düşüncelerin gelişmesi, koşulları ve engellerinin görülür olduğu hareketli ve akıcı bir incelemeye değer verdiler. Keza bu, böyle bir incelemenin uluorta meydana çıkmadığını, aksine belirli bir duruşu ve üslubu ortaya koyduğunu ifade eder. Buna girişen kişi, perspektifleri artırmaya çabalamalıdır. İşin içinde olan bir gözlemci olarak kendi rolümde, olanakların çoğaltılmasını kendi istek ve tercihlerime kurban etmemeye özen gösterdim. Bu gerçeği yok saymakla sadece çok şey talep edilmemiştir, aynı zamanda uygun olmayan bir tavsiye olacaktır bu. İstenip istenmediği fark etmeksizin, bir tecrübeyi, "kendi hususi anlamında ifade etmek", paradoks bir teşebbüs olarak kalır.

Elinizdeki çalışmanın hazırlanmasında yardımları için, Bochum'daki yardımcılarım, çalışma arkadaşlarım Iris Därmann ve Antje Kapust'a, ayrıca bu çalışmanın yazılmasında gayretleri için Annemarie Ernst'e teşekkür ederim.

*Mart 1992, Münih*

# I. Fenomenoloji idesi

*Fenomenolojinin kuruluş safhasından* söz ettiğimizde bu, EDMUND HUSSERL'in (1859-1939) Halle şehrinde doçent olarak ders verdiği 1887-1901 yıllarına denk gelir. 'Fenomenoloji' ismi bilindiği gibi Husserl'in kendisine dayanmaz. Lambert, Kant, Fichte, Hegel, Lotze ve E. von Hartmann'a kadar peşinde geri gidilebilecek eski felsefi bir dil kullanımı bir tarafa bırakılırsa Fenomenoloji kelimesi, E. Mach, L. Boltzmann veya G.R. Kirchhoff gibi doğa bilimcilerinde belirdiği gibi, bilimsel gündelik hayatın bir parçasıydı ki, 'fenomenlerin' tasvirini teorik bir açıklamanın karşısına koymak söz konusu olunca kullanılırdı (bkz. Spiegelberg 1982, 6-19). Oysa bu kelime ilkin Husserl'de, felsefi bilginin sırf ön aşamasından veya bilimsel araştırmanın yöntemsel varyantından kendi kendisini Fenomenoloji olarak deklare eden bir felsefenin merkezi belirlenimine yükselir. Bu dönüşüm dahi başlangıçta tereddütle ortaya çıkıp gelişir. 'Fenomenoloji, '*Logische Untersuchungen*' adlı eserin ikinci cildine girişte bir 'tasviri psikoloji'nin mütevazı, fakat yanlış anlaşılır sıfa-

tıyla karıştırılır ki, sonradan 1913'teki ikinci baskıda, yani *Ideen I*'in teorik temeli üzerinde, tekrar gözden geçirilir.

1. *Psikolojizm ile lojisizm arasında.*- Fenomenolojinin çıkış durumu, yeni-Kantçılıktan güçlü bir şekilde etkilenmiş bir ortamla karakterize edilir ki, bu ortamda felsefe bazen formel metot bilgisinde, birlik biliminde, bazen belirli bilimlere dayanarak kendi selametini arama ihtiyacını hissetti. Bu şekilde sadece kendi bağımsızlığını değil, aynı zamanda yaşam için anlamlılığını kaybetti ki, bu kayıp çoğu kez 'dünya görüşü felsefeleri'yle telafi edildi. Kendi kariyerine matematikte başlamış olan Husserl bile, matematik ve mantığa bir temel bulma denemesinde psikolojinin içine düştü ki, o zamanlar psikoloji, temel bilim olarak felsefenin yerine geçmek üzereydi. 1881 tarihli *Philosophie der Arithmetik* [*Aritmetik Felsefesi*] adlı eseri, Gottlieb Frege'nin bu yapıtın tenkitinde ve bizzat Husserl'in *Logische Untersuchungen* adlı eserinin birinci cildinde psikolojizm olarak damgaladığı gerçeğinin serbest geçidinde geziniyordu. Bu psikoljizm, tıpkı etik, estetik ve dinin geçerlilik alanları gibi mantığın otonomisini de real psişik süreçlerde ve koşullardan türetme denemesiydi. Oysa anti-psikolojizm, platonikleştiren bir lojisizme doğru şekil değiştirmezse, o zaman ideal yasalar ile real yaşantı arasında bir köprü kurulmalıydı ki bu lojisizm, mesela H. Lotze. B. Bolzano ve A. Meinong'da olduğu gibi, değerlerin saf "geçerliliği"nde, "kendinde önermeler ve doğrular"da ya da "mevcut durumlar"da yeterlilik bulur.

Buna dair ilk teşvik, Viyana derslerini Husserl'in (ve de Freud'un) izlediği, FRANZ BRENTANO'dan (1838-1917) geldi ki, Husserl'in Halle'deki hocası CARL STUMPF (1848-1936) üzerinden çağının psikolojisine büyük etkisi oldu. Brentano, 1874'te yayımlanan başeserinin başlığında olduğu gibi gerçek bir *Psychologie vom empirisichen Standpunkt* [*Ampirik Bakış Açısından (Hareketle) Psikoloji*]yi amaçlıyordu. Bunun için psikolojinin, belirlenimleri başka disiplinlerden türetilmemiş bir araştırma konusuna ihtiyacı vardı.

Brentano, fiziksel fenomenlerden ayırmak için psişik fenomenlere içsel bir "içerikle ilişkilenme"yi, "bir nesneye yönelme"yi atfetti ki bu ilişkilenme ve yönelmeyi, Orta Çağ kavram diline dayanarak "bir nesnenin yönelimsel... iç-varoluşu"olarak gösterir (Psychologie..., 1955, 124). Oysa duyarak yaşanabilir görünüşler ile fiziksel realiteyi paralel hale getirmek, birçok soruyu cevapsız bırakıyordu. Bu sorular arasında, yeni yaklaşımı tekrar psikolojizm ve fizikalizmin çıkmazlarına geri götüren mevcut gerçek bilimlerinin imtiyazı olmadan psişik-fiziki ikiliğin kendi başına nasıl ve nereden hareketle anlaşılıp kavranabileceği sorusu da vardır. Yönelimselliğin "varlık türü", sonraları Heidegger'in tespit ettiği gibi belirsiz kalır. Erken dönem pozitivistler RICHARD AVENARIUS ve ERNST MACH, Robert Musil'in *Mann ohne Eigenschaften* [*Niteliksiz Adam*] adlı eserinde iz bırakan dünyevi bir mistiğin hatlarıyla daha radikal argümanlar sundular: Biri, Ben ile Şeyi dünya ve kendinin çözülmesine doğru sürükleyen psikofizik nötr duyu sferine dayanırken, diğeri, bir "doğal dünya kavramı"nın yeniden kazanımına çabaladı.[1] Oysa bütün bu denemeleri iyi bilen Husserl (bkz. Lübbe 1972, Sommer 1985), kendi yolunu aramak için bu teşvik ve teşebbüslerden faydalandı. Daha sonraları dile getirdiği "bizler hakiki pozitivistleriz" (Hua III, 46) ifadesi, bu erken dönem yakınlıklara dayanır.

2. *Anlam, nesne ve yönelimsel edim.*- Yaşantı edimi ile hedeflenen nesnesi arasındaki ilişki, bilinç ile şey arasındaki real ilişkiden daha fazla bir anlam ifade ederse, o zaman yaşantı, kendi kendisini bir "ilişkili yönelim" (Hua XIX/1, s. 385) olarak öyle karakterize eder ki, edim ve nesne meselesinde biri, bir diğeri olmadan varolamaz. Bununla, daha sonraları "korelasyon sorunsalı" olarak gösterilecek

1 Mevcût tarihsel değinmeleri kararlı bir şekilde aşan Husserl ile Musil'in ilişkisi için bkz. H. Cellbrot, *Die Bewegung des Sinnes. Zur Phänomenologie R. Musils im Hinblick auf E. Husserl*, Münih 1988. Schütz ve Musil bağlamında bkz. P. Berger'in ünlü araştırması (Alm. çev. Grathoff/Waldenfels 1983, bkz. Kaynakça C5 (5)).

bir problematik yoluna koyulur. Edim ve nesne sınıflandırması, Fenomenolojinin yurdu veyahut iğne gözü olarak görülebilecek 'Nasıl' [*das Wie*] veya 'Olaraklık' [*das Als*] gibi görünmez bakış açılarına ve söz belirtilerine yönelir. Böylece Husserl evvelce 5. *Mantık Araştırması*'nda (Hua XIX/1, 414) "yönelinen nesne" ile "yönelindiği gibi nesne" arasında farkı gösterir. Nesne, düpedüz bir ve aynı şey değil*dir*, nesne, sunulmuşluk* ve yönelim tarzlarının değişiminde bir ve aynı olarak *kendini gösterir*, bu tarzlarda nesne, yakından veya uzaktan, şu veya bu taraftan görülür, algılanır, hatırlanır, beklenir veya uydurulur, bu tarzlarda nesne, değerlendirilir, işlenir veya elde edilir, bu tarzlarda nesne, gerçek diye iddia edilir, olanaklı veya kuşkulu diye öne sürülür veya olumsuzlanır. Bu varyasyon zincirine tarihsel ve kültürel olarak devam edilebilir ve bunda, Fenomenolojiyi zamanın akışı içerisinde uğraştıracak ve tedirgin edip huzursuz kılacak birçok şey gösterilmiştir.

"Signifikatif fark"** diye nitelenebilir "bir şey olarak bir şey"in ["*etwas als etwas*"] (Waldenfels, 1980, 86, 129) ana hattı, "varolan *olarak* varolanın" ["*Seiendes als Seiendes*"] Aristotelesçi belirlenimine ve aynı zamanda Kant'ın transsendental [aşkınsal] bilginin -ki nesnelerle değil "aksine nesneleri -şayet apriori olanaklıysa- bilme tarzımız"la ilgilenir- belirlenimine atıfta bulunur. Bu ana hat ayrıca, Heidegger'in *Sein und Zeit* [*Varlık ve Zaman*] eserine atıfta bulunur ki, bu eserin 33. bölümünde, bir şeyin nasıl yorumlanıp anlaşıldığı tarz ve usul diye 'hermeneutik Olaraklık' ['*hermeneu-*

* "Verilmişlik", "verili" vb. gibi "vermek" (Geben) fiilinin türevlerinden ziyade, bu fiile yakın duran "sunmak" fiilinin türevlerini "Gegebenheit" kavramının çevirisi için *tercih* ediyorum, zira "sich geben"(kendini vermek, verilmek) fiilini bir diğer önemli fiil "sich zeigen" (kendini göstermek/görünmek) ile ilişkili düşünmek gerekir. Söz konusu olan, bir bilinç *için*, bir bilinç*e verilmiş/verili* olma değil de, aksine bir bilinç *için*, bir bilinç*e sunulmuşluk*tur ve bununla yakın dönem fenomenoloji tartışmalarında "donation" ve "donnée" kavramlarına ilgili bölümlerde bir karşılık öneriyorum. Kaynakça hariç metinde geçen köşeli parantezler bana aittir. (-ç.n.)

** "Signifikative Differenz" kavramını, "*anlam*" ifade eden, açıklayıcı, belirtici fark olarak anlamak gerekir (-ç.n.).

*tisches Als'*] ile bir şeyin nasıl gösterilip ifade edildiği tarz ve usul diye 'apofantik Olaraklık' [*'apophantisches Als'*] arasında bir farktan söz eder. Husserl de öncelikle anlam veya mana biçiminde bu açıları işler ki bunlar sayesinde, anlamlı bir ifade veya bir anlam yönelimi, karşılık gelen nesnesini kasteder ve icabında onu gerçek durum olarak bilinebilir kılar. Tersine söylemek gerekirse, ister bir algı, pratik bir karar olsun, ister aşk ve nefret, sevgi ve hüzün olsun yönelimsel edim, kendisinden hareketle bir şeyle şöyle veya böyle ilişkilenen bir yaşantı olarak belirlenir. Husserl *Ideen I* kitabında, bütün bilinç yaşantılarına doğrudan veya dolaylı bir şekilde rastgelen bu ikili yapıyı, Noesis ve Noema ikiciliği olarak gösterir. Noema yine, saf anlam öğretisi bağlamında veya bunu aşan bir doğruluk öğretisi bağlamında anlaşılabilir ki bu, Husserl'in açıklamalarında çoğu kez silik bir farktır (Krş. Bernet şurada: Ph.F. 8 ). Burada, ister mekansal gölge verme, zamansal açı olsun, ister kiplik (gerçek, olanaklı vs.), bilişsel ('doksik') ya da pratik karakter olsun, 'Nasıl' veya 'Olaraklık'ın, ne nesnel bir belirti, yani kastedilen 'Ne'nin [*Was*] bir parçası ne de bir yaşantı ediminin veya durumunun reel öğesi olduğu belirleyicidir. Bununla birlikte Husserl'in yönelimsellik öğretisi, Modern Çağın iç ve dış, içkin yaşantı ve aşkın gerçeklik dualizmine alttan saldırır. Bir şeyi duyarak yaşayan veya tecrübe eden kişi, kendi kendisi içinde bir başkasındadır, kendi dışındadır, aşar kendini.

Husserl'in halefleri bundan, çok daha radikal sonuçlar çıkardı. *Zaman Kavramının Tarihi* üzerine derslerinde Husserlci yönelimsellik öğretisinin çığır açıcı karakterini vurgulayan Heidegger'de bu öğreti, Dasein'ın [*Ora*-da-olmanın] vecdine dönüşür. Benzer şekilde Sartre, bir erken dönem denemede yönelimselliği, bilincimizi dünyanın içine doğru parçalayan şey olarak karşılar. Merleau-Ponty, "edim yönelimselliği" eşiğinde bir "işleyen yönelimsellik"i*

* "Fungierend" kavramı aslında Husserl'e dayanır. Husserl eserlerinde gerçi Ben'in farklı kavramlarını kullanırken, yönelimsellik lehine Merleau-Ponty, Husserlci Ben tanımlarına mesâfelidir. Husserl, bu Ben-kavramları olan "canlı Ben" (das

(*intentionalité opérante*) keşfeder ki, bu yönelimselliğe hükmedemez bilinç. Nihayet Levinas yönelimsellikte, bizzat düşünmenin kendinden geçmesine yol açan bir "tasavvur yıkımı" görür.

Husserl'in anlam öğretisinden aynı zamanda analitik felsefeye de bir kapı açılır. Husserl, edim ile nesne arasındaki ikili ilişkiyi noema diye adlandırdığı bir orta terim çerçevesinde genişletmesi sayesinde, D. Føllesdal ve J. N. Mohanty'nin gösterdiği gibi, Frege'nin 'tasavvur', anlam ve gönderim farkıyla ve de bunun dışında Wittgenstein'ın öncülüğünde veya Searle'de geliştikleri gibi kuralların yol gösterdiği yönelim teorileriyle bağlantılar ortaya çıkar (bkz. IX, 5). O yüzden fenomenologlar ile analitikçiler arasında, ifadelerin, önermelerin, eylemlerin anlam ya da manasının [Sinn oder Bedeutung: analitikçiler bağlamında anlam ya da gönderiminin] öznel yönelimlere veya kamusal düzenlemelere *nasıl* ve *ne [dereceye] kadar* atfedilebileceği sorusu tartışılır ki bu noktada, bir taraf anlamı iç yaşantılara, diğer taraf ise anlamı dış davranışa ve yönelime indirgemekten feragat eder.

3. *Şeylerin kendilerine geri gidiş.*- Fenomenolojinin coşturucu bir parolası varsa bunu, şu çok sık zikredilen "şeylerin kendilerine geri dönelim!" ["*Zurück zu den Sachen selbst!*"] ifadesinde bulmuştur. Bu parola rahatlıkla değersiz ve harcıalem kılınabilmekle birlikte onunla alay da edilebilir. Musil'in imparatorluk-kraliyetinde ortaya çıkan anlam açıklarına derman olacak "paralel-aksiyon"un onur sekreteri Graf Leinsdorf'un, çeşitli geriye dönüş formülleri vardır: "imana geri dönüşe ilişkin tabii arzudan feragat edersem, o zaman Barok'a, Gotik'e, doğal duruma, Goethe'ye, Alman hukukuna, ahlaki safiyete ve diğer başka şeylere bir geri dönüş de savunulmuştur." Bu arada liste uzatılabilir ki, Husserl'in çağrı ve talebini o halde nasıl anlamak gerekir?

seelische Ich) için, Latince 'fungi, functum' kökeninden gelen "fungieren" ve Almancadaki "walten" fiilini (das "fungierende" veya "waltende" Ich) kullanır ki, her iki fiil, iş ve vazife görmek, işlevi olmak, işlemek, etkilemek anlamlarında kullanılır. Ben-kavramları için bkz. Hua IV. ve VI. (-ç.n.).

Her şeyden önce bir defa bu maksim, Heidegger'in dile getirdiği gibi (GA 9, 343), geri giderek veya bir "adım geri" atarak ileriye götüren bir eyleme davet eder. Bizzat Husserl birçok defa, zikzak hareketten söz eder; şeylerin düzeninden ve dehlizinden çıkan hiçbir saf vizyona yer vermez, aksine re-vizyon ve pro-vizyonu kapsayan bir vizyona müsaade eder.

Bununla birlikte söz konusu olan şeylerin kendileri, açık, örtünmemiş bir şekilde göz önünde durmazlar, mevcut ve namevcutturlar, belli ve keza belirsizdirler. Olumsuz bakılırsa şeyleri gösterme, başlangıçtaki anlamında fenomenolojik Epoché'nin [paranteze almanın] icrası anlamına gelir ki bu, Heidegger'in Batı metafiziğini destrüksiyonunda ve Derrida'nın klasik metinleri dekonstrüksiyonunda söz konusu olan bir sökme-parçalama [Abbau] işidir. Bu sökme-parçalama hareketi, farklı cephe hatlarına yol açtı ki bu hatlarda, Fenomenoloji yenilenme gücünü kanıtlamak zorundadır.

Eleştiri daha önce değinilen, doğa bilimlerinin felsefi deformasyonu olarak gösterilebilecek *natüralizme* yöneliktir. Bu anlayışta şeylerin kendileri kısaca, basit olgulara dönüşürler ve bu olgular, yaşamla ilişkileri ile yaşantı anlamlarından mahrum edilmiş bir tarzda çağrışımsal ve nedensel olarak bir arada tutulurlar. Şeylerin renkliliğinin yerine böylece elektro dalgalar, ağ tabakası imajları ve işlev denklemleri geçer ki bunlara, sonradan renk yaşantıları bağlanır. Sanki bilinci camera obscura'ya [gizli kameraya] dönüşmüş bir fotoğrafçıdan daha fazla bir şey değilmiş gibi insanın ters bir ağ tabakasına rağmen şeyleri neden doğru gördüğü gibi anlamsız sorular ortaya çıkar. Bir adım daha ileri gidilirse, J. St. Mill öncülüğünde çelişmezlik ilkesi bile, birbirlerini dışlayan *mental states*'e [*zihinsel durumlara*] indirgenir. Her manayı, sadece sözdizimsel olarak bilimsel dil çözümlemeleri çerçevesinde tanımlanabilir bir "oyun manası"na (Hua XIX/1, 75) dönüştüren *teknolojizm*, natüralizme yakın durur. Şeylerin kendileri, işlevsel kullanılırlıklarına indirgenirler. Bu karşı koyma, tin bilimlerinin felsefi deformasyonu olarak gösterilebilecek bir historizm için de geçerlidir.

Şeylerin kendileri, tarihsel gestaltlara dönüşürler; hakikat iddiaları, saf bir bilginliğe boşaltılır. Bu bağlamda Husserl, ayrıca tarihsel-hermeneutik başarıları uğruna müstahak saygı gösterdiği Dilthey'ı esirgemez.[2] Felsefenin içinden gelecek şekilde Husserl eleştirisinden nihayet yeni-Kantçılık tarzında *sistem felsefesi* [*Systemdenken*] de nasibini alır ki, Husserl bu düşünceyle öncelikle Paul Natorp'un şahsında ve eserlerinde karşılaşır (krş. Kern 1964). 'Yukardan' gelen bir konstrüksiyona karşı, 'aşağıdan gelen' bir felsefeyi koyar ve bu felsefede inşa yasaları, şeyin kendisinin somut tasvirinden çıkarılır. 1910 yılında *Logos* dergisinde yayımlanan "*Philosophie als strenge Wissenschaft*" [*Kesin Bilim Olarak Felsefe*] başlıklı yol gösterici makalesinde, felsefeyi bilimlere kurban etmek için değil, aksine felsefeyi bilimci kibirlerden, fodulluklardan ve dünya görüşü kaynaklı aşırı yabancılaşmalardan koruyup sağlam bir temele oturtmak için eski bilimsellik idealini ölçü alır. Felsefe, kendi kendisini sorgulayan bilimdir ki, pozitif bilimden hep daha fazla bir şeydir. Husserl'in bir cümlesini tamamlayarak şunu dile getirebiliriz: Felsefelerden, pozitif bilimlerden veya geleneksel dünya görüşlerinden değil, "aksine şeylerin ve problemlerin bizatihi kendilerinden hareket etmelidir araştırma güdüsü" (Hua XXV, 61). Bu maksimi Heidegger, 1927 yılında *Grundprobleme der Phänomenologie* [*Fenomenolojinin Temel Sorunları*] üzerine verdiği dersin başlangıcında şu tespiti yaptığı vakit, Fenomenolojinin kendisine uygular: "Felsefede Fenomenoloji denilen modern yönelimin nasıl bir mahiyete sahip olduğunu tarihsel olarak bilmeye niyetli değiliz. Konumuz Fenomenoloji değil, aksine bizzat Fenomenolojinin neyi konu edindiğini konu ediniyoruz."

Fenomenoloji, neyi konu edinir acaba? Pozitif bakılırsa şeylerin kendilerine geri dönüş ne anlama gelir? Basitçe ifade etmek gerekirse, bakış açılarının -ki bu açılara göre şeylere bakılır ve şeyler

2 Dilthey ile Fenomenoloji arasındaki ilişki için bkz. *Phä. Forschungen* 16 (1984).

* *Anblick der Sache selbst* kavramı, görmenin öznesi ve nesnesinden, nazar ve manzaradan, "açı ve perspektif"ten hareketle, görü-n-ürlük ile görü-l-ürlük arasındaki farkı düşündürmelidir ki, görüleni aşan bir görme söz konusudur. (-ç.n.).

işlenir- şeyin bizatihi kendisinin bakışından* başka hiçbir kaynaktan geliştirilemeyeceği anlamına gelir geri dönüş. Bilgi, başlangıçtaki sezgisel-görme uzaklığından "mutlak yakınlığa" kadar götüren bir hareketten başka bir şey değildir ve 6. *Mantık Araştırması*'nda açık ve net belirlendiği gibi doğruluk, kastedilenin, nasıl kastedildiyse öyle göründüğü [kendini öyle gösterdiği] ve nasıl görünürse [kendini nasıl gösterirse] öyle kastedildiğini belirtir. Şeylerin kendilerinin bu uzak yakın hareketi, bir aracısız idrak, saf bir sezgi anlamında yanlış anlaşılmamalıdır; daha ziyade içinde *şey içeriği* ve *erişim tarzının* ayrılamaz bir şekilde birbirleriyle çaprazlanmış olduğu bir süreç söz konusudur: "Başka türlü algılamak, başka bir şeyi algılamaktır" der Levinas kısa ve özlü bir şekilde (1967, 146, Alm. 1983, 156). Daha önce değinilen ve "bir şey olarak bir şey" formülünde saklı olan Ne ve Nasıl ayrımı burada da kendini gösterir. Böylece Husserl, *Ideen* I (Hua III, 52) kitabında, ünlü "tüm prensiplerin prensibi"ni şöyle ortaya koyar: "kendisini bize 'sezgi'de asli bir şekilde (tabiri caizse kendi vücutsal gerçekliğinde) gösteren her şey, kendini sunan *neyse o olarak* düpedüz kabul edilmelidir, aynı zamanda sadece, *sınırlarda*, ki bu sınırlarda bir şey kendini sunar." (Vurgular B.W.'e aittir). Heidegger daha sonraları bunu kendi tarzında izleyecektir (bkz. VI, 2). Şeyin kendiliği veyahut kendi-olma'sı, kendinde bir varlık değildir, aksine sunulmuşluğun tercih olunur bir *tarzıdır*. Kelimenin felsefi anlamında Fenomenoloji ilkin, mesela salt nesnel 'fenomenler'in sayımının yapıldığı yer ve zamanda değil, aksine fenomenlerin fenomenalitesi ve *logos*'unun kendisi konu edinildiği yer ve zamanda başlar (Ricœur, *A l'école de la phén.*, 141).

4. *Öz ve olgular.* Yeni nesnelliğin maksimi, ön görüşler, geleneksel şartlar, yöntemsel zorunluluklar ve baskılar zincirinden, bakışın pekçok çağdaş tarafından canlı bir şekilde karşılanan kurtuluşu anlamına geliyordu. "Duyularını kullanma cesaretini göster!" diye değiştirilebilir Kant'ın maksimi. Bu kurtuluş, olanaklı her şeye yarar

sağlar ve bir fenomenler çeşitliliğini ifşa eder. Sayılar, mantıksal yasalar, fizik formülleri ve pratik emirler kadar, bardaklar, şehirler, resimler, masal figürleri, rüya sahneleri, kuruntular, çocuksu tasavvurlar da bu fenomenlere dahildir; hatta 'Ve' gibi sözdizimsel edatlar, bir "yeşil Ya Da" gibi söz kargaşaları da -ki bunlarla sürrealistler ve dadaistler normaliteye meydan okudu- bu fenomenler arasında sayılabilir. "Bu, Husserl'in her bilgi için somut sezgisel görülürlüğü talep ettiği anlamına gelmez, bilakis somut sezgisel görüleni her bilgi*de* aradı Husserl" (Ströker şurada: Ströker/Janssen 1989, 38). Bakışın anti-konformizminin gelişigüzel rastgele değişmesi ve bundan, Husserl ile Scheler'in açık bir şekilde uyardıkları gibi, bir "resimli kitap fenomenolojisi" ortaya çıkması nasıl engellenebilir?

Fenomenlerin saf tiftiklenmesine karşı ilk engeli, çok önceden bilinen öz ve olgu farkı sundu. Dilsel bir ifadede kast edilen ve ifşa edici bir sezgisel görmeye kendini sunan şey, arada kalmış açılardan ve rastlantısal arazlardan ayırt edilebilir. Bizzat Husserl, 2. *Mantık Araştırması*'nda "ideleştiren soyutlama"yı ampirik takıntısından kurtarmıştı ve *Ideen I* kitabında, bir Eidos'u, öz içeriğini açığa çıkaran "özü sezgisel-görme"den açık bir şekilde bahseder. Nasılsa öyle asli sunulmuş olanı bakışı içine alanla yetinmeyen yöntemsel nötrlüğü Husserl, bir ideler realizmi anlamında neliklerin ideal varlığını anlamaktan korudu. Husserl'e göre ideler, yöntemsel anlamda nesnelerdir, bu demektir ki ideler, mesela bireysel nesneler hakkında olduğu gibi, *hakkında* bir şey söylenebilen ve ifade edilen bir şeydirler (Hua XIX/1, 52; III, 15, 48). Mantık yasalarının ve ilkelerin, düşünen şahısların kendi başına varolup varolmamasından bağımsız geçerli oldukları söylenirse (Hua XIX/1, 105), o halde bu, ideel bir otonominin mübalağalı ifadesi olarak okunabilir ki bu otonominin nesne alanı, tüm olanaklı dünyalara yayılır. Yine de mesela şu sorular cevapsız kalır: Özü sezgisel görme, sade sezgilerden yöntemsel olarak nasıl ayırt edilebilir? Öz, bizzat kendisi sınırlı ve değişebilir bir Nasıl'a artık bağlı olmayan saf bir Ne midir

acaba? Tümel nesnelerin "ideel varlığı" yöntemsel anlamdan daha fazla bir anlamda nasıl belirlenebilir? Bu soruları cevaplarken, henüz genç Fenomenoloji hareketi içerisinde ilkin ayrışmalar başlar. "Öz fenomenolojisi" yenilenmiş bir ontolojiye giden yolu mu açtı, yoksa değişik yeni bir "bilinç fenomenolojisi" yolunda salt bir merhale miydi?

## II. Rejyonal ontolojiler

*Husserl'in Göttingen'de* ders verdiği 1901-1916 yıllarında Fenomenoloji, birinci konsilidasyon evresini yaşadı. 1913 yılında *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [*Salt Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe Üzerine Düşünceler*] adlı eserinin birinci cildi yayımlandı. Keza bu cilt, "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" adlı yıllığa ilk katkıydı. Husserl bu yıllığı 1913'ten 1930'a değin Moritz Geiger, Aleander Pfänder, Adolf Reinach ve Max Scheler ile birlikte yayıma hazırladı. Scheler'in *Formalismus in der Ethik* [*Etikte Biçimcilik*] ve Heidegger'in *Sein und Zeit* gibi önemli eserleri bu yıllıkta yayımlandı. Yayıncıların isimleri, şüphesiz Husserl'in *Logische Untersuchungen* [*Mantık Araştırmaları*]nda durarak onun yeni transsendental yönelmesini ve yön değiştirmesini reddeden Göttingen ve Münih fenomenologlarının geniş çevresine atıfta bulunur.

1. *Göttingen ve Münih Çevresi.* Strasburglu din felsefecisi JEAN HERING (1890-1966), bilim teorisyeni Rus ALEXANDRE KOYRÉ

(1892-1964), dile duyarlı hermeneutik bir mantığın yazarı HANS LIPPS (1889-1941), Scheler ile birlikte felsefi antropolojinin kurucusu HELMUTH PLESSNER (1891-1985), hikayelerin narratif, anlatımsal inşa edilmiş felsefesini yazan hukukçu WILHELM SCHAPP (1884-1965), ve nihayet Husserl'i Rusya'da tanıtan (bkz. XI, 4) Rus filozof GUSTAV ŠPET (1879-1940) gibi kendi yollarında gitmek için Göttingen'de Husserl ile temasa geçen birçok yeni filozof vardı. Göttingen Çevresi'nin çekirdeğini ise (bkz. Spiegelberg 1982, 166-267), büyük bölümü Münih'ten Göttingen'e yerlerini değiştiren bir genç fenomenologlar dizisi oluşturuyordu. Bunlar JOHANNES DAUBERT (1877-1947), MORITZ GEIGER (1880-1937), ADOLF REINACH (1883-1917), HEDWIG CONRAD-MARTIUS (1888-1966), DIETRICH VON HILDEBRAND (1889-1977), ilerleyen sayfalarda daha detaylı bir şekilde bahis konusu olacak, kısmen de olsa MAX SCHELER ve nihayet ROMAN INGARDEN idi.

Eberhard Avé-Lallemant'ın dikkat çektiği (bkz. Kuhn, Avé-Lallemant, vd. 1975) Münih Çevresi, kendi temelini THEODOR LIPPS'in (1851-1914) iş çevresinde buldu; merkezde, estetikte de etkili olacak tasviri psikolojinin bir biçimi vardı, ancak Lipps'in felsefesi psikolojizm tenkidinden nasibini aldı. Bu aynı zamanda, Husserl'in kendi öznelerarasılık teorisinde kullandığı, fakat transsendental bir şekil verdiği *'Einfühlung'** kavramı için de geçerlidir. Lipps'in öğrencilerinden ALEXANDER PFÄNDER (1870-1941), Husserl'e yakınlaştı. Motivasyon, huy ve karakter gibi konuları işleyip bu konuları bir *"Phänomenologie des Wollens"* [*İsteme Fenomenolojisi*]ne (1900) bağlayarak fenomenolojik bir psikoloji bazında çalıştı. Bu çalışma, Ricœur'ün *Philosophie de la volonté* [*İrade*

* Gündelik dilde ve psikolojideki kullanımında "empati" kavramı, Husserl'in "Einfühlung" kavramını tam olarak karşılamaz, zira kavramın transsendental kullanımı, dar ve geniş anlamlara yol açar. "Einfühlung" kavramı, nesnelere dair algımızdan farklı bir biçimde, başka insanlara dair algımızı, başkalarının ve yaşantılarının tecrübesini, kısaca ifade etmek gerekirse, Yabancı tecrübesini (Fremderfahrung) gösterir. Bu kavramı olduğu gibi orijinal haliyle kullanıyorum. bkz. Hua I (-ç.n.).

*Felsefesi*] adlı eserinde aksedecektir. Bütüne bakılırsa Pfänder Fenomenolojinin -Husserlci 'idealizm'in problem seviyesine zor atfedilebilecek- realist bir varyantını temsil etti.

Bu realist yönelmede bir destek buldu Göttingen ve Münih fenomenologları; ne var ki ADOLF REINACH şahsında kendi sözcülerini buldular ki Reinach, -Husserl veya Merleau-Ponty'den farklı olarak- doğal, tarihsel ve dilsel koşullardan kurtarılacak bir nihai amacı, eidetik'ten hareketle ortaya koyarak 1914'te yılında verdiği "*Was ist Phänomenologie?*" [*"Fenomenoloji nedir?"*] başlıklı dersinde neliklerin, öz bağlamlarının ve öz yasalarının kavranması anlamına gelen bir "öz fenomenolojisi" varyantını yalnız ve ıssız bir uca götürür. "Şeylerin kendilerine dönüş", "neliklerin saf, örtünmemiş sezgisi"ne dönüşür (SW 1, 550). Bir "edim fenomenolojisi"ne teslim olan bu "nesne fenomenolojisi", bir "transsendental fenomenoloji"nin yerine geçen bu "ontolojik fenomenoloji" (krş. Conrad-Martius, Schr. z. Philosophie III, 393 vd.), daha çok Platoncu veya daha çok Aristotelesçi yollara sapmak istiyordu. Açık bir tecrübenin radikalliğine - ki bu radikalliğin tecrübedeki düzeninin kaybolup gitme tehlikesi vardır- pek az ulaştığı gibi, keza öz ve olgu karşıtlığını geride bırakan bir dünya perspektifine de az ulaştı.

Fenomenolojinin bu erken biçimi herhalükârda, nesnel ve metot sorularıyla daha az taciz edilmiş rejyonal ontolojiler oluşumunda verimliydi. Bu noktada Moritz Geiger'in estetik çalışmalarından söz etmek gerekir. Bu çalışmalarında Husserl'in *Logische Untersuchungen* [*Mantık Araştırmaları*]nın nesne yönelimini ilk defa estetik fenomenlerin tahlili için verimli kıldı. Zaman ve mekan gibi sorularla uğraşarak fizik ve biyolojiyi doğanın aşamalı düzeniyle ilişkilendiren Hedwig Conrad-Martius'un doğa ontolojisine, ayrıca Adolf Reinach'ın halen okunmaya değer 1913 tarihli *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* [*Yurttaş Hukukunun Apriori Temelleri*] adlı çalışmasına değinilebilir ki nitelikli hukukçu bu çalışmasında, bir sosyal edimler teorisi geliştirerek daha sonraki dil edimi teorisinin önemli bakış açılarını ve yönlerini önceden çözüm-

ler. Nihayet kendi yapıtlarında gerçi Göttingen ve Münih fenomenoloji çevresinden nihai bir şekilde etkilenmiş, fakat bunu büyük oranda geride bırakan başka iki yazar vardır, bunlar, Max Scheler ve Roman Ingarden'dir.

2. *Max Scheler: Nelikler* ve değerler.* MAX SCHELER (1874-1928), uyanan Fenomenoloji hareketinin kışkırtıcı ruhu idi. Fikirlerinin kesin ve sıkı icrasından ziyade keşfe ve değişime dikkat etti; üstelik, Heidegger'in kendi anma konuşmasında yazdığı gibi, "yola koyulan bütün yeni olanaklar ve kuvvetler için alışılmamış sıradışı seziş"e sahipti. Eserleri, kelimenin basit anlamında, sonlanmamıştır ve böylece Schelling için geçerli olan şey, onun için de geçerlidir: Schelling Alman idealizminin Proteus'u ise, Scheler de Alman fenomenolojisinin Proteus'u idi. Yeni-Kantçı bir atmosferde felsefe yapmaya başladı. Jena'da doçent olarak, yeni bir idealizmle yola koyulmuş kültür felsefecisi Rudolf Eucken'in etkisi altındaydı. Yeni yüzyıla geçişte Husserl ile temasa geçtiğinden beri bu, sezgisel-görmeydi, daha doğrusu bir dünya görüşüne doğru yayılmış özü sezgisel-görme idi ki bu özü sezgisel-görmeden, gönül verdiği yola sürükleyen kıvılcımların saçıldı. 1906-1910 yılları arasında Münih'te ders verdi. Şehrin ahlak bekçileri onu buradan nihai olarak sürdü. Bu dönemde ve sonrasında, daha önce değinilen Fenomenoloji çevrelerinin azimli ve etkili üyesiydi; bunun yanında Husserl'in transsendental yeni yaklaşımına mesafeliydi. Birinci Dünya Savaşı öncesi ve sonrası, etik ve din felsefesine dair eserlerinin yayımlandığı dönemdi: 1913/1916 yıllarında *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [*Etikte Biçimcilik ve Maddi Değer Etiği*], keza 1913 yılında *Wesen und Formen der Sympathie* [*Sempatinin Özü ve Biçimleri*] ve *Umsturz der Werte* [*Değerler Devrimi*] adlı eserlerine dair çalışmalarının ilk taslakları yayımlandı. Bunu 1921'de, din fel-

* Scheler, "Wesen" (öz) kavramını "Was" (Ne) olarak ve diğer yandan "Wesenheit" (özlük) kavramını ise "Washeit" (nelik) olarak yorumlar. bkz. Scheler GW 8, ve GW 2 (-ç.n.).

sefesi konulu eseri *Vom ewigen Menschen* [*İnsanda Sonsuz Olana Dair*] izler. Bu yıllarda bir Alman *renouveau catholique* [*Katolik yenilenme*] tarzına katkı sağladı. Önceden savaş heyecanıyla coşmuş bir Alman, sonradan, sosyal-politik kavram 'dayanışma'ya [*Solidarität*] felsefi bir tını veren Hıristiyan ve Avrupalı sosyalist olarak siyasetle ilgilendi. Bu yıllarda fenomenolojik impuls de çok güçlüydü. Scheler bununla birlikte sadece Augustinusçu sevgi etiği ve tanrı öğretisinin motiflerine sarılmadı, aynı zamanda ilgili ve önemli bulduğunu kendi çağından aldı. Bunlar, Nietzsche'nin Hıristiyan burjuva değerlerinin yeniden değerlendirilmesi, Bergson'un yaşama dürtüsü ve arzusu, Dilthey'ın dünya görüşleri tarihi, dünyaya tahakküm etmenin pragmatik biçimleri, Freud'un bilinçdışı teorisi ve Weber'in modern toplum analizleridir. Fenomenoloji, bu gürleyen fikir bolluğunda, yönelme ve aydınlatma yeri olarak hizmet etti.

Bu fenomenolojide yine, kelimenin kesin ve özel anlamında "öz fenomenolojisi" söz konusudur ki, "şey nelikleri"yle, "edim nelikleri"yle ve bunların öz bağlamlarıyla (GW 2, 90) uğraşır. "Fenomenolojik" yani "saf veya mutlak olgular"la ilgili olan "fenomenolojik tecrübe" içeriye ve dışarıya doğru kapanmıştır. Öz içeriğinde sezgisel-görülen şey, perspektifsel kırılma ve sembolik aracılık olmadan büsbütün tam sunulmuştur, onu, ister doğal ister bilimsel olsun, hiçbir gayrı-fenomenolojik tecrübe sarsmaz (a.d.e., 67-72). Bu 'ya hep ya hiç' anlamında bağımsız ve kendi kendine yeten sayılır Fenomenoloji.

Scheler, amaç ve iradeden hareket eden geleneksel değerler etiğine karşı ve buyruklara dayanan Kantçı ödev etiğine karşı bir değer etiği koyarak fenomenolojik metodu uygular. *Ordo amoris* [*Aşkın düzeni*]nin Augustinusçu idesine olduğu gibi Pascalcı *logique du cœur* [*kalp mantığı*] motiflerine nüfuz etmiş bu etik, yönelimselliği bir "yönelimsel duyumsama"ya doğru sistematik bir şekilde genişleterek Brentano'yu ve erken dönem Husserl'i izler. Bu duyumsama, hiçbir incelemeye yol açmaz, ne var ki 'değer nitelikleri' ve 'değer tutumları'na duyarlıdır ki bu değer nitelikleri ve tutumları, bir yan-

dan şey ve kişi değerlerine göre paylaşılırlar, diğer yandan duyusal ve vital değerlerden tinsel ve nihayet dini değerlere yükselen bir hiyerarşiyi, yeğleme edimlerinde ifşa ederler.

Değer etiği, bir etik personalizmine demirlenmiştir; edim taşıyıcı ve edim merkezi olarak Kişi, Scheler'e göre en yüksek değeri cisimlendirir. Utanma, huşu, tevazu, ahlakta kin ve hınç duygusu, kendini bilme idolleri, aşk, nefret, sempati ve antipati gibi kişilerarası ilişkiler ve toplumun değişik biçimleriyle uğraşan birçok araştırma, bu etiğin materyalliğine somut örnekler verir. Rudolf Otto bağlamında kutsallık değeri, "dinin öz fenomenolojisi"nin temeli olur ki, bu fenomenoloji, tanrısal olan, vahyin biçimleri ve dinsel edimler ile ilgilenir. Duyguların öznellikten arındırılması, ahlaki tecrübenin ve Yabancı tecrübesinin rasyonalist ve ampirist sınırlardan kurtulmasına sebep olur ve bilme ile istemenin, karşılık gelen yaşam tavırlarına dayandırılmasına yol açar.

Scheler, bu ve başka birçok alanda yeni kapılar açtı. Oysa fenomenolojik bakışının ilgisizliği, büyük sorunlarla bedel ödetmiştir. Saf kendi kendisinde hareketsiz durarak sükut eden ve anlaşılması bir salt öz kavrayışına atfedilecek değerler ve nelikler, bağlantılı ölçülerden, birleştirici güçten ve ontolojik ehemmiyetten mahrumdur. Değer öğretisine bakmak gerekirse, değerlerin kendi doğal ve tarihsel köklerinden koparılması eleştirilebilir. Diğer yandan Heidegger ile birlikte itiraz edilebilir ki değerler, varlığın salt *Vorhandenheit*' [yani cansız varolanların varlık tarzı] olarak modern yüzeyselleş[tiril]mesi ve sığlaş[tırıl]ması için sadece bir telafi ve takastırlar. Daha sonraları Scheler, insanın toplumdaki ve doğadaki yerini merkeze kaydırarak bu eksiklikleri gidermeye çalıştı. Bununla birlikte kendisini sadece teist kanaatlerden kurtarmadı, aynı zamanda fenomenolojik impulslar daha da zayıfladı. 1919'dan 1928'e kadarki yıllarda Köln'de felsefe ve sosyoloji dersleri verdi ve ölümünden kısa bir süre önce 1928'de ders vermesi için Frankfurt'a çağrıldı. Bu dönemde, 1925'te *Die Wissensformen und die Gesellschaft* [*Bilgi Biçimleri ve Toplum*] adı altında bilgi sosyolojisi, 1928'de ise *Die Stel-*

*lung des Menschen im Kosmos* [*İnsanın Kosmostaki Yeri*] adı altında antropolojisi yayımlandı. Bilgi biçimleri teorisi çerçevesinde, Husserl'in eidetik fenomenolojisiyle örtüşen bir İlk Felsefe'nin "bilme ve eğitim bilgisi" ve pozitif bilimlerin "başarı ve iktidar bilgisi", başlangıç noktası felsefi antropoloji olan bir metafiziğin "kurtuluş ve selamet bilgisi" sayesinde geçilir. Fenomenolojik indirgeme, antropolojik çerçeveye uyarlanır; içgüdüsel pratik bir davranışı hariç tutmaya hizmet eder. Bu indirgeme, üstünde Dasein'dan dünyanın saf neliğine yükseldiğimiz Apolloncu bir yola ve üstünde kendimizi bir "gerçek öncesi yaşam"a kaptırdığımız Diyonizyak bir yola ayrışır (GW 5, 69; 9, 83). Öz fenomenolojisi, sonunda Apolloncu ruh ışığını Diyonisosçu yaşama dürtüsü ve arzusuyla uzlaştırmaya çalışan, Nietzscheci renge bürünmüş bir metafiziğe katılır. Fenomenolojiden, ki felsefe*dir*, artık söz edilemez.

Aynı dönemde *Die Stufen des Organischen und der Mensch* [*Organik Olanın Aşamaları ve İnsan*] (1928) adı altında fenomenolojik antropolojiye kendi girişini sunan HELMUTH PLESSNER, yeni totalite kaprislerine ve anlam yaratma isteklerine mesafeliydi. Nesnel içeriklerine göre Kant ve Dilthey'a daha kuvvetli bir şekilde yönelmiş ve daha ziyade Fenomenolojiye tasvirci üslubuyla bağlı kalan antropolojisi, insanın bir "dışmerkezli konumsallığı"nın kabulünde doruğa çıkar ki bu konumsallık, kozmolojik veya tarihsel hiçbir spekülasyonla aşılamayacak ütopik bir yere, aracı olunmuş aracısızlığa ve doğal bir yapaylığa müsaade eder.

Scheler'in eserlerinden çıkan teşvik ve uyarıcılar, eserleri kadar çeşitli, aykırı ve çelişkilidirler (bkz. Good 1975). *Etik*, bir yandan belirli bir ruhsuzlaş[tır]mada ve ontolojileş[tir]mede Scheler'e göre aksayan Nikolai Hartmann'ın seküler etiğinde kendi devamını sağladı, diğer yandan Dietrich von Hildebrand'ın dinsel yönelimli etiğinde ve de Hans Reiner'in fenomenolojik etiğinin sistematik inşasında devam etti. *Wissenssoziologie [Bilgi sosyolojisi]*, Karl Mannheim tarafından ilerletildi ve Habermas'ta bilgi ve ilginin üç parçaya ayrılmasında iz bıraktı. Scheler'in *antropoloji*si, Arnold

Gehlen'i şüphesiz metafizik varsayımlardan kurtarılmış bir tarzda etkiledi ve bu tarz, insan kültürüne aşırı dengeleyici bir yön verir. PAUL LUDWIG LANDSBERG (1901-1944) Scheler'in düşüncelerini Fransa'da öncelikle *Esprit* dergisi çevresinde tanıttı; siyasi bir kovuşturma vaziyetinde bile *Die Erfahrung des Todes* [*Ölüm Tecrübesi*] ve *Das moralische Problem des Selbtsmordes* [*İntiharın Ahlaki Sorunu*] başlıklı denemeler yazdı. Diğerleri gibi Fenomenolojiyi yeni-Kantçı felsefeden kurtuluş olarak karşılayan, fakat Husserlci bilinç felsefesine karşı bir "canlı akıl" (razón vital) ve Heidegger'e yakınlığında "şeylerle birlikte varoluş"u diken İspanyol filozof ve edebiyatçı Ortega y Gasset'e göre Scheler, "yeni cennetin ademi"[3] idi.

3. *Roman Ingarden: Dünya ve sanat eseri ontolojisi.* Polonyalı filozof ROMAN INGARDEN (1893-1970), Brentano'nun öğrencisi Lembergli KASIMIR TWARDOWSKI (1866-1938) çok önceden, yani Göttingen öğrenci çevresine girdiği vakit, Fenomenolojiye hazırlıklıydı. Husserl'in Ingarden'e (1968) mektuplarının ve Ingarden'in birçok ifadesinin -mesela *Cartesianische Meditationen* [*Kartezyen Meditasyonlar*] eserinin ekindeki eleştirel notlarının- tanıklık ettiği gibi Husserl ile bir yaşam boyu süren dostça ilişki, şeyler ve meseleler bağlamında bir tartışmayı katiyyen dışlamadı. İdealizm ve realizm çevresinde gezinen bu tartışmada anlam oluşumuna real ve ideal nesnelerin bir "varlık otonomisi"nin tekabül edip etmediği sorusu söz konusuydu. Husserl'in hiçbir zaman tam olarak tanımlanmamış konstitüsyon* kavramı, tartışmayı güçlendirdi. Husserl tartışmayı, farklı tavır değişiklikleriyle yatıştırmaya çabalarken Ingarden, duyu içeriğine kadar peşinde gittiği şeylerin bağımsızlıklarında ısrar etti. Bu tartışmanın sonucu, ontoloji ve bilgi teorisi

3 Krş. Ortega'nın Scheler'i anma nutku, şurada: *Obras completas* IV, 150. Ortega'nın Fenomenolojiyle ilişkisi için krş. Spiegelberg 1982, 658 vd. ya da daha ayrıntılı olarak [2]1969, II, 611-622, ayrıca bkz. N Orringer, *Ortega y Gasset y sus fuenstes germanicas*, Madrid 1979. Alman okur özellikle "Prólogo para alemanes" (VIII, 9-58) eserini incelemelidir. İspanyol dilinde metinlerin etki tarihi için bkz. kaynakça E 2.

* Tartışmalı "Konstitution" kavramı, şeylerin veya gerçek varlığın bilinçte üretil-

ayrımıydı. Ingarden, *Der Streit um die Existenz der Welt* [*Dünyanın Varoluşuna İlişkin Tartışma*] (ilk Lehçe baskı 1947/48, Almancası 1964/65) başlıklı büyük eserinde ifadesini bulan 'ontolojik' veyahut 'realist' fenomenolojinin en sağgörülü temsilcisi olarak ortaya çıktı.

Birçok artçı çatışmayı kendi içinde barındıran bu ontolojik-epistemolojik tartışmadan daha etkili bir şekilde Ingarden'ın sanat eserinin ontolojik rehabilitasyonuna dair somut çabaları kendini gösterdi. Temeli *Das literarische Kunstwerk* [*Edebi Sanat Eseri*] (1931) adlı eserinde olan, *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst* [*Sanat Ontolojisi Üzerine Araştırmalar*] (1962) adlı eserinde müzik, resim, mimari ve biçime doğru genişleyen ve *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks* [*Edebi Sanat Eserinin Bilgisi Üzerine*] (1968) başlıklı eserde uygun bilgi teorisini bulan son derece titiz analizler, *Mantık Araştırmaları*'nın çalışma ruhunu teneffüs eder. Ne psişik veya fiziki olan gerçek duyu dünyasına ne de idelerin zamansız dünyasına kapatılabilir yönelimsel bir varoluş, sanat eserine bahşedilir. Sanat eserleri zaman içinde oluşurlar, somutlaştırmalar ve güncelleştirmeler sayesinde yeniden doldurulabilir belirsizliklerini, "şemalaştırılmış görüşler" bazında içeren çok boyutlu yapılar olarak kendilerini gösterirler. Alımlama estetiği buna, sanat eserinin etkisini bakışın merkezi noktasına koyarak, bağlandı. (bkz. X, 9)

Bugüne kadar geldiği gibi Leh fenomenolojisinin, Krakov menşeli Ingarden Okulu'na bağlı kaldığı söylenebilir. Ne var ki aksi siyasi koşullarda kendi endamına kavuştuysa bunu büyük ölçüde Ingarden'in ısrarlı düşünsel çabalarına borçludur. Bu çabalar, geç dönemdeki "*Über die Verantwortung*" [*Sorumluluk Üzerine*] (1970) adlı

mesi/yaratılmasından (*Erzeugung*) ziyade, sunuluşlarına (*Darstellung*) atıfta bulunur, ama daha kuvvetli biçimde ifade etmek gerekirse konstitüsyon, sunulmuşluk tarzlarının aşılmasıyla nesnesel özdeşliğe yönelerek, nesnelerin varlık anlamını, yani nesneselliği (*Gegenständlichkeit*) kurma ve inşâ başarısını oluşturur ki bu başarı, yönelimsel bilince aittir ve Husserl'e göre yönelimsellik, varlığın anlamını oluşturan bir işlevdir. Konstitüsyon, bilincin nesnesellik için "kurma/inşâ başarısı"dır (*Aufbauleistung*). Metnin bağlamına göre isim halini genelde orijinal olarak kullandım, fiil halini de bağlama göre "kurmak, yapılandırmak, oluşturmak" olarak çevirdim. bkz. Hua VI (*-ç.n.*).

eserde, geç dönem Husserl'i ve aynı zamanda Praglı fenomenolog Jan Patočka'nın direniş gücünü hatırlatan ahlaki-siyasi metanete ulaşırlar.

# III. Transsendental bilinç fenomenolojisi

*Erken dönem öğrencileri*, şeyin kendi-sunulmuşluğunu ontolojik bağımsızlığa kadar yükseltirken Husserl, her olanaklı veya gerçek sunulmuşluğun, '... için sunulmuşluk'u ifade ettiği gerçeğinde ısrar eder, yani anlamın ilk alanı -ki varolan her şey, kendini bu alanda nasılsa öyle gösterir- olarak bilinç için sunulmuşluk söz konusudur. Şeylerin kendilerine geri dönüş tabiatiyle, ismin de gösterdiği gibi, her '*aşkınlığı*'i meydana getiren (Hua I, 65) transsendental bilince geri dönüş anlamına gelir; "öz fenomenolojisi", bir "bilinç fenomenolojisi" çerçevesine dahil olur. Bunun altında, Husserl'in 1916 yılında kesin olarak Freiburg'a tayin edildikten sonra üzerinde hummalı çalıştığı ve *Ideen I* kitabında sunduğu bir program yatar. *Formale und transzendentale Logik* [*Formel ve Transsendental Mantık*] ile birlikte bir başka büyük eser okurla buluşana dek 15 yıl geçecekti. Transsendental fenomenolojinin tanzimi, büyük ölçüde en yakın öğrenci ve çalışma arkadaşları çevresinde gerçekleşti.

1. *Eidetik ve transsendental indirgeme.* Çoğu kez Fenomenolojinin bir metot olduğu iddia edilir. Bu ancak, metottan mevcut şeylere uygulanabilir nötr bir aracı değil de, aksine şeye erişimi açan bir yol anlaşıldığı vakit isabetlidir. Şey içeriğinin ve erişim tarzının birleşmesi burada da kendini gösterir. Husserl'in 'indirgeme' diye nitelediği şey, kendini gösteren *ne* ise onun, kendini *nasıl* gösteriyorsa o tarz ve biçime geri götürme anlamına gelir. Bu, mevcut tecrübe içeriklerine bağlı kalan naif bakışla ne kadar az yapıldıysa, şeyi kendisine dayandıran nötr yargı çekimserliğiyle de bir o kadar az icra edilmiştir. Kendini açıkça gösteren şeyden "gayrı-tabii" (Hua XIX/1, 14) yüzçevirme, şeye yeni bir yönelmeye yarar. Merleau-Ponty *Phénoménologie de la perception* [*Algının Fenomenolojisi*] adlı baş eserinin önsözünde Camus'ye dayanarak bir "*rapprendre à voir le monde*" [*dünyayı görmeyi yeniden öğrenme*]den söz eder. Fenomenoloji, görme okuluna dönüşür.

*Eidetik indirgeme,* bu bağlamda gerçek ya da fiktif sunulmuşluğun, sunulabilir olanın kendi eidos'una, özüne geri götürme anlamına gelir ki bu öz, yüksek bir ses duyduğumuz, çember şekline baktığımız veya bir ağaç cinsini yeniden tanıdığımız zaman, tecrübenin bizzat kendisinde ana şekil, kural ve düzen yapısı olarak işler. Sezgisel olarak kavranabilir ideel bir 'Ne', 'bir şey olarak bir şey'in signifikatif farkına üstün gelmez öz ve olgu *eidetik ayrımında*, daha ziyade bu 'Ne', 'bir şey olarak' sadece açıklanır. Öz, ani bir sezginin armağanı/takdimi [*Geschenk*] değildir, aksine imajinatif bir varyasyon veyahut değişim sürecinde, yani farklı tecrübe koşullarının ve bağlamlarının sürekli hareketinde, değişim-siz olarak tutunan şeydir. İdealleştirme, formelleştirme ve genelleştirme süreçlerinin işlediği durumlarda, idealite vardır.

'Fenomenolojik indirgeme' de denilen *transsendental indirgeme,* sadece bir şeyin bir şey olarak görünmesini tematize etmeyip aynı zamanda 'bir şey olarak bir şeyin' ortaya çıkışını kendince sorgulayarak bir adım ileri gider. Yine mesela, her şeyin aracısız orada olacağı bilincin introspektif kavranabilir iç sferi, signifikatif farka

üstün gelmez. Daha ziyade, dolaysız icra edilmiş ve dolaylı işlenmiş Şey-*le*-ilişki ve Dünya-yla-ilişki arasındaki fark olarak *transsendental fark*'ta açığa çıkar signifikatif fark. Doğal tavırdan transsendental tavra geçişte başka hiçbir dünya kendini göstermez, ne var ki dünya kendini başka türlü gösterir, tamamlanmamış, oluşarak, açık ve kapalı, keza Merleau-Ponty'nin tekrar tekrar ifade ettiği gibi, *in statu nascendi* [oluş/doğuş durumunda] görünür. Bu noktada Fenomenoloji Proust, Joyce, Kafka gibi modern romancılarla buluşur ki bu romancılar, "dünyayı tüm yönleriyle ve açılarıyla gören"in (Hua VI, 331) fiktif her şeyi bilirliğini reddederler ve tecrübenin sanrılarını değil de, tek taraflılıklarını, belirsizliklerini, yabancılıklarını ve çelişkilerini dikkate alırlar.

2. *Anlam konstitüsyonun tabakaları, evreleri, ufukları.* Eidetik ve transsendental indirgeme, bol bol araçsallaştırılmış analizlerin peşrevini şekillendirir. Bu analizlerde, tecrübe dünyasının öteden beri hasıl olan konstitüsyonu yeniden kurulup yapılandırılır. Çıkış noktası, sunulmuşluğun anlamında başlayan *yönelimsel analiz*dir. Oysa *statik* bakışta farklı anlam tabakaları ve öğeleri, *genetik* bakışta ise farklı anlam evreleri açığa çıkarılır ki bu münasabetle, anlam verme edimlerinin etken oluşumu, husule gelen bir anlamın edilgen oluşumuna atıfta bulunur. Bunun dışında, sunulmuş anlamın analizi, mekansal, zamansal ve tematik *anlam ufuklarının* tahlilini kapsar. Kendini gösteren şey, kendinden öteki şeylere çeşitli şekillerde atıfta bulunur; sunulmuş olmaktan ziyade kastedilmiştir. Joyce ile beraber söylemek gerekirse, Bura-da-yı ve Şimdiyi, bir ceviz kabuğunda içerir dünya, oysa bu, bir "pozitif belirsizlik" (Hua XIX/1 410) tarzındadır: Başka tecrübe düzeni veyahut hareketi, her defasında ne daha az ne de daha çok "izlenip gösterilmiş"tir (krş. Hua I, § 19)

3. *Vücudiyet, öznelerarasılık ve zamansallık.* Husserl, yorulmak bilmez ince işle, bilincin farklı anlam boyutlarını araştırdı, örnek

vermek gerekirse bunu, Heidegger'in yayına hazırladığı zaman bilinci analizlerinde, *Ideen* kitabının ikinci cildinde bulunabilir olan doğa ve tinin konstitüsyonu tahlillerinde, şey ve mekana, öznelerarasılığa veya tecrübenin edilgen sentezine dair refleksiyonlarda gerçekleştirdi. Bu araştırmaların boyutunu, ölümünden sonra yayımlanmış eserlerinden tanıyoruz. Husserl bu arada, daha önce değinilen rejyonal ontolojileri saf bilincin "ilk-bölgesi"ne (Hua III, 174) demirlemekle sınırlar kendini. Fenomenolojik bir *felsefe*nin dinamiği bunu aşmayı hedefler. Bilinç, hareketsiz bir dayanak ve demirleme yeri olarak değil, aksine her anlam ifadesini bir anlam farklılığının içine doğru sürükleyen hareket kaynağı olarak gösterir. Şeylerle, başkalarıyla ve kendi kendiyle tecrübeden çıkan bir bilinç saf değildir ilkin, bir bilinçlenme sürecinde, Katharsis'in modern tarzında arınır. Bilinç, onda oluşup kurulanla çeşitli biçimlerde iç içe geçmiştir. Üç belirleyici anlam boyutu, yani Şey tecrübesi, Yabancı tecrübesi ve Kendi-tecrübesi incelenince bu, açık bir şekilde görünür. Başarılı ve yararlı keşiflerin yerleri, aynı zamanda önemli ve hassas paradokslar ile çıkmazların yerleridir.

Şeylerle ilişki, kuran bir *vücudiyet** olmadan düşünülemez. Şey-

* Leib (vücût) kavramı, Alman fenomenolojisinin en özgün, öncü ve zor kavramlarından biridir. Mesela diğer Avrupa dillerindeki karşılıkları "soma", "corpus", "corps" ve "body", *muğlak* bir şekilde hem *canlılığa* hem de *cansızlığa* atıfta bulunurken, Almancadaki "Leib" kavramı, "Körper" ("cisim" ve "beden") kavramından farklı olarak "yaşam" ile ilişkilidir ki diğer Avrupa dilleri, böyle bir farka sahip değildir. Orta ve Yukarı Almancada "lîp" (canlı kişi) kelimesinden türemiş ve zamanla bu anlamını kaybetmiştir. Alman dili ve felsefesindeki şu "Leib und Seele" [Ruh ve Beden] sorununda dile gelen fark da bu anlam kaybıyla ve daralmasıyla ilişkilidir ki, ilkin Husserl ile birlikte "Ichlichkeit" ("Bensellik") karakterine sahip "Leib" kavramının *canlılıkla* ilişkisinin fenomenolojik *fark*ından ve *"yeniden-keşfi"*nden söz edebiliriz. Heidegger, *Zollikoner Seminare* adlı geç dönem seminerlerinde Fenomenolojinin en zor sorunu olarak gösterdiği "Leib/Körper" farkından söz ederken, "Leiben" kavramını kullanmakla yine *insanî* canlılığı vurgular. Erken döneminde Merleau-Ponty, üstadının gölgesinde *"corps"* kavramına *canlılık* ve *hususîlik* bahşederek dildeki kavramsal muğlaklığı aşmayı dener ki, *"corps vivant"*, *"corps phenomenal"*, *"corps fonctionnel"*, *"corps propre"* ile *"corps objectif"*, *"corps physical"*, *"corps-instrument"* arasında bir farkı ortaya koyar. Bu farkları da aşan geç dönem eserindeki *"chair"* (et) kavramını da yine bağlamda düşünmek gerekir. Bu kısa açıklamaya uygun olarak "Leib" kavramını Tükçedeki

lerin perspektivitesini, hareketliliğini ve duygulan[dır]masını [Affektion], bura[da]sını [*Hier*], 'sıfır noktası'nı [*Nullpunkt*] kuran vücuda atıfta bulunur ki, tüm diğer şeyler vücuda mekansal olarak yönelir, ayrıca vücut, kendi kendisini harekete geçirerek, yabancı uyarımları duyumsayarak ve kendi kendisini hissederek, sezerek başka diğer şeyleri harekete geçirir. Vücut,–ki bizzat kendisi, birlikte kurduğu şeylerin arasına girer - şayet aynı zamanda cismin ayırıcı özelliklerini benimserse, kendisini doğa ile tin arasında "mihver"* (Hua IV, 286) yapan bu aracılık rolüne uygun hale gelir. Vücudiyeti bir saf vücut-bilincine geri alma, şu olguya gerçeğine çarpar ki, hususi vücut bir "acayip eksik yapılanıp kurulmuş Şey" (Hua IV, 159) olarak ortaya çıkar.

Onların birlikte kurma başarıları olmadan hiçbir objektif dünyanın varolmayacağı *başkalarıyla* ilişkinin içine doğru etki eder vücudiyet. Husserl başkalarının Ora-da-olmasını [*Dasein*] düpedüz varsaymayıp aksine başkalarının Yabancı tecrübesinde nasıl ortaya çıktıklarını göstererek, "orijinal erişilemezin erişilirliği" (Hua I, 144) olarak Ben'in bütün hususi taleplerinin ve iddialarının sınırlarını

"vücût" kavramıyla karşıladım ki vücût, tıpkı Arapçadaki "vicdan, vecd, mevcût" kelimeleri gibi "WaCaDa" ("buldu" ve "bulmak") fiilinden türemiştir ve *ölçülemeyen canlılığa* atıfta bulunur. Beden (Körper) kavramı ise gövde ve ("kaç beden?" sorusunda olduğu gibi) ölçülebilirlik ile ilişkilidir ve bu çeviride sadece tıp (*Körperteil, Körpergröße, Körperkrankheit* vs.) ve benzeri bilimsel alanlar için kullanılmıştır. Yine "*Alle Körper sind schwer*" ("Tüm cisimler ağırdır") cümlesinde olduğu gibi "Körper" kavramının bir ikinci anlamı olarak "cisim" kavramı, fizik ve benzeri bilimsel alanlarda kullanılır. Vücûdiyet (*Leiblichkeit*) kavramı, görüldüğü gibi, vücût (*Leib*) kavramı bağlamında niteliksel durumu belirten bir soyutlamadır. Son olarak "sein" (olmak) ve "haben" (sahip olmak) sarmalındaki vücût fenomenolojisinin genel görünümüne bakıldığında, Körper (beden/cisim) kavramından farklı olarak "Leib" (vücût) kavramı "soma", "corpus" "corps" ve "body" kavramlarının sınırlarını aşar ve yaşamla, Ben'le ve Kendi'yle ilişkilidir, canlıdır, ölçülemezdir, şemasızdır, perspektifseldir, görür ve dokunur, zira gözü ve eli vardır, gövde değildir, biriciktir, tercih edilemezdir, acı çeker, sezer, hisseder, yaralar, yaralanır, görünür ve görülür, burada ve oradadır, şimdi ve geçmiş/gelecektir, duygulandırılır ve duyguların yeridir, dünyaya olan köprüdür, mihverdir, canlılık anlamında *hayattır* ve nihayet Ara-dır (-ç.n.).

* "*Umschlagstelle*" ("değişim ve aktarma yeri") kavramını, mihver olarak karşılıyorum. İngilizceye genelde *transferpoint* ya da *point of conversion*, Fransızcaya ise "*pivot*" olarak çevrilir (-ç.n.).

gösteren bir yabancılığı keşfeder. Öznellik, öznelerarasılığın bir ara sferine, Martin Buber'in dediği gibi "Ara"ya [*Zwischen*], Merleau-Ponty'nin dediği gibi bir "ara dünya"ya [Zwischenwelt] (*intermonde*), kendim adlandırdığım gibi bir "ara imparatorluk"a/ "berzah"a [Zwischenreich], geri gider ki bu Ara-lar, hem herkese ait, hem de hiç kimseye ait değildirler. Yine de başkalarının "birlikte-Şimdiki-mevcudiyeti",* kendi kendimin bir "ilk-Şimdiki- mevcudiyeti"ne** atıfta bulunduğu gerçeğini yazıya döker; başkalarının konstitüsyonu bu biçimde, hususiliği hiçbir yabancılığa bulaşmamış bir "ilk-Ben"in "yabancı-laşma"sı (Hua VI, 189) olarak kendini gösterir.

Kendi hatırlarında olmayan, yani anımsamadan mahrum olan Şeyler ve kendi-şimdikiliklerinde sadece birlikte-Şimdiki-mevcut olan ve birlikte-algılayan başkaları, bir *Kendi-Şimdiki-mevcudiyeti* sferine, yani bir Kendi-görünüşüne atıfta bulunurlar ki bu Kendi-görünüşü, tekrar başka bir şeye göreceli olmadan ve tam da bu anlamda mutlaktır. Geleneksel tarzda söylemek gerekirse, tıpkı Yabancı bilinci gibi, şey ve vücut bilinci de dayanaklarını Kendi-bilincinde bulurlar ve bu Kendi-bilinci, 'Kendi'nin her türlü Kendi-sunulmuşluğuna kök saldığı yerdir. Oysa Husserl, gerçekte olduğu gibi, şeylere yönelmiş bir fenomenolog olmasaydı, böyle bir dayanağı düpedüz talep etmezdi; bu son güvenli yer de, nasılsa öyle gö-

* "*Gegenwart*" kavramının ikili anlamını *genelde* dikkate almak gerekir, çünkü bu kavram diğer Batı dillerinde olduğu gibi (bkz. Fr. présent ve présence ile İng. present ve presence), Almancada da hem zamansallığı hem de mekânsallığı gösterir ki fenomenolojik bağlamda, (yakın) Bura ve (uzak) Ora, (yakın) Şimdi ve (uzak) Geçmişe/Geleceğe denk gelir (-ç.n.)..

** Kendi kendimin ilk-Şimdiki-mevcûdiyeti olarak "*Urpräsenz*" *meiner selbst*, bütün tecrübenin Ben için aracısız, dolaysız erişilebilir olduğu primordiyal, aslî, orijinal sferde, aslî algı ile nesnesinin "Başkası'nca temsil edilemez bir şekilde" (unvertretbar) ve eşsizliğinde, bir defalığında (Einmaligkeit) sunulmuş olmasını ifade eder. Diğer yandan birlikte-Şimdiki-mevcûdiyet olarak "*Appräsenz*" ise dış dünyada varolan başkalarını aracılı, dolaylı bir şekilde birlikte-algılamayı içerir. Buna göre başkalarının bedeni, algının nesnesi olarak mevcût ve algılanabilirdir, canlı vücudu ise birlikte-mevcût ve birlikte-algılanabilirdir ki, Başkası'nın tecrübesi her zaman dolaylı ve aracılıdır. Bkz. Hua IV (-ç.n.).

rünür. Bunu gene bir karşı hareket başlatır. Tinin veya öznenin kendi kendisine geri dönmesinin denenmiş yolu olan refleksiyon, Husserl'in (Hua VIII, 89) dile getirdiği gibi "sonradan farkındalık" olarak, refleksiyon olarak hep çok sonradan ve geç gelir. Transsendental Ben bile, anonimliğin aşılamaz bir artığını muhafaza eder (Hua VI, 111). Zamansallık aralığı, Ben'in hususi-olmasını yarmaya başlar. Husserl, sonradan Lacan'da etkili olacak yar-ıl-ma eğilimleriyle karşılaşır ki, şimdikileştirme* olarak algı, -ister hatırlama*, beklenti* olsun ister imaj ve gösterge tasavvuru olsun- yeniden-şimdikileştirmenin* bütün biçimleri karşısında tecrübenin "ilk biçim"ini temsil ettiği gerçeğinde genelde ısrar eder. Oysa zamansallık analizleri, *şimdi* görünen her şeyin, az önce olduğunu ve bi-

* "Gegenwärtig machen" olarak *çevrilebilir* "gegenwärtigen, präsentieren" ("şimdikileştirme") kavramı, bilincin asli algılamasına, sunmasına atıfta bulunurlar, aynı zamanda algının ana hattını oluşturur. Algı sezgisel-görmenin ilk modudur ve bu mod, kendisini ilk-orijinalitede, yani Kendi-sunulmuşluğunun modunda gösterir. Algı, bir şeyi ne ise o olarak gözönüne koyan ve nesneyi asli yapılandırıp kuran bir edimdir ki, şimdiyi yapılandırıp kurar. Prezantasyon/şimdikileştirme sayesinde nesneler kendi vücûdiyetlerinde, orada olarak, orijinal ve şimdi-mevcût halde kendilerini sunarlar. Yeniden-şimdikileştiren hatırlamanın (ver-*gegenwärt*igende, re-*präsent*irende Er-*inner*ung) aksine algı, kendi nesnesini şimdinin zaman modunda mevcût hale getirir. Nesneler, *belirli bir tarzda* sunulmuş olan "görünüşler" sayesinde mevcûtturlar. Zamanının içsel bilinci, özdeşliklerin oluşumunun ilk-yeridir ve zaman yaşantısı "ilk-izlenimi/duyuyu" (Urimpression ya da Urempfindung) biçimlendirir ki, zamansal nesnenin algısını şimdide gösterir ve varlığın canlı kaynak-noktasını (lebendiger Quellpunkt des Seins) bu şimdiyle oluşturur. Şu anda varolanın aktüel biçimi "Şimdi"dir. Bu Şimdiye, artık-şimdi-olmayan ve henüz-şimdi-olmayanı ifade eden yönelimsel bir ufuk dahildir. Şimdi ile artık-şimdi-olmayan veya henüz-şimdi-olmayan arasındaki geçişi, Husserl *Retention* ve *Protention* olarak adlandırır. Henüz taze, biraz önce olan ya da *birincil hatırlama* olarak retensiyon algıda, yakın geçmişle bağlantı olur ve -Latince kökeni re-tenire anlamında- tekrar tutup zapt eden bir hâlâ-bilinci veya daha-bilinci (Noch-Bewusstsein) olarak vazife görür. Zaman noktası ile ilk izlenim arasındaki uzaklık, hatırlamanın muğlaklığıyla orantılıdır. Diğer yandan protensiyon, aracısız gelecek olanın beklenmesi ve beklenti (Erwartung) olarak tanımlanır. Husserl retensiyon ile yeniden hatırlama, bir başka deyişle ikincil hatırlama, arasından ayrım yapar. Yeniden hatırlama (Wiedererinnerung), yeniden şimdikileştirmeyi, yani reprezantasyonu belirtir, aynı zamanda ilk izlenimler, retensyon ve protensiyonların reprodüksiyonudur. Retensiyon, protensiyon, yeniden-hatırlama, antisipasyon, fantazi ve Yabancı tecrübesini kapsayan yeniden-şimdikileştirme (Vergegenwärtigung) olarak reprezantasyon, gerçi vücûtsal veyahut bizzat şim-

razdan olacağını öğretir. 'Retensiyon'lar* ile 'protensiyon'lar* bizzat algının ayrılmaz parçalarıdırlar ve bir saf Şimdiki-mevcudiyetin sonradan eklenen modifikasyonları değildir. Saf 'Şimdi', sadece limit değerdir, düşünülebilirdir, tecrübe edilemezdir. Böylece başkalık ve yabancılık, saf bilincin ve Kendi-bilincinin gizli bölmesine nüfuz eder. 'Genitivus obiectivus' ve 'genitivus subiectivus'* anlamında Kendi'*nin* konstitüsyonu olarak Kendi-konstitüsyonunun hususi varsayımlarında takılıp kalmıştır. 'Saf Şimdiki-mevcudiyet' öteden beri şimdikisizleşmiştir,** yabancı-laşmıştır, saf kılınmamıştır. 'Canlı Şimdiki-mevcudiyet'*** ise öteden beri sonuna kadar yaşanmıştır ve tekrar yaşatıcıdır, hiçbir zaman saf yaşam, saf kendi-nde-olma, saf Kendi-Şimdiki-mevcudiyet değildir.

Husserl'in halefleri, transsendental bilinci vücutsal varoluşa dönüştürüp somutlaştırarak, öznel anlamı yapısal düzenlemelere bağlayarak ya da mevcudiyet ve namevcudiyet, kendilik ve başkalık, hususilik ve yabancılık mübadelesini kendi akışına bırakarak bilinç fenomenolojisinin çıkmazlarından çeşit çeşit sonuçlar çıkardılar.

diki-mevcût sunulmuşluğu kuramaz, ama yine aslî bir özelliğe sahiptir. Bkz. Hua I., III. ve X. (-ç.n.).

* Latincede tamlayanın özne durumu olarak *genitivus subiectivus* ile *tamlayanın nesne durumu* olarak genitivus obiectivus arasında fark vardır: Amor dei (tanrı aşkı) hem tanrı*nın* aşkını, tanrıdan gelen aşk, tanrının sevmesini hem de tanrı*ya* (duyulan) aşkı ifade eder (-ç.n.).

**Bir reprezantasyon olarak "ent-gegenwärtigen" ("şimdikisizleştirme") kavramını Şimdiki-mevcûdiyetin sıyrılması, yabancılaşması ve de-prezante olarak anlaşılmalıdır. Yabancılık, yabancılık olarak kendini vücûtsal bir namevcudiyet (Abwesenheit) biçiminde gösterir. bkz. Hua VI (-ç.n.).

*** Doğal, dokunulmamış, ilk-orijinal, akıcı Şimdi olarak "lebendige Gegenwart" (canlı Şimdiki-mevcûdiyet) kavramı, ilk-fenomenal yaşam ve canlı Şimdiki-mevcûdiyet akışıyla ilişkilidir. Akıcı Şimdiki-mevcûdiyet, saf Ben'e indirgemede ulaşılan ilk-fenomen olarak Ben'i niteler, içsel bilincin saf fenomenlerinin sonsuz akışına doğru götürür ki bizzat zaman, canlı Şimdiki-mevcûdiyetle yeniden ilişkilenmede anlaşılırdır. İçkin zamansal varlığı oluşturan canlı Şimdiki-mevcudiyet akışında yaşamak, insanın en aslî varlığını belirtir. Yegâne ilk-canlılık olarak mutlak gerçekliği ifade eden canlı Şimdiki-mevcudiyet, transsendental Ben'in varlık tarzıdır. Bu Ben'in ilk temel işlevi ise prezantasyon ve "Gegenwärtigung" olarak algılamadır, Şimdiki-mevcûdiyetin kendi-sunmasıdır (Selbstgebung). bkz. Hua X (-ç.n.).

## IV. Yaşama dünyası ve tarih

*Yine de dikkatimizi* evvela Husserl'in geç dönem eserlerine yöneltelim ki, bu eserler ölümünden sonra günümüze değin devam eden etkisini geliştirdi. Geç dönem eserleri hakkında konuşmak, Husserl'in son yıllarında erken dönem düşüncelerinden vazgeçtiği anlamına gelmez, bilakis yeni meydan okumalara ve itirazlara cevap vererek düşünsel faaliyetini güçlendirir ve ses tonu da yükselir ki bundan hareketle, güçlü bir "akıl kahramanlığı" [Hua VI, 348] dile gelir. Yeni replikler olan 'yaşama dünyası' ve 'tarih'ten ne anlaşıldığını, Husserl farklı yerlerde ifade eder. Açıklamaları, mesela 20'li yılların sonunda ortaya çıkan ve *Encyclopaedia Britannica* için hazırlanan makalenin son şekli çerçevesinde gelişen (krş. Hua IX, 600 vd., bkz. Biemel şurada: Naumann 1973) Heidegger'le bilimsel tartışmada, 1929 Paris derslerinde, L. Lévy-Bruhl'a Husserl arşivinde muhafaza edilmiş 1935 tarihli mektubunda bulunur. Bu mektubunda, Husserl "zayıf mistisizm ve irrasyonalizme karşı" bir tür "üst-rasyonalizm"i ortaya koyar, bu üst rasyonalizm, eski rasyona-

lizmi yetersiz bulup aşar ve yine de en içten yönelimlerini haklı çıkarır." Oysa yeni sorunsal, en güçlü ifadesini, Husserl'in hayatının sonuna değin uğraştığı, kısaca *Krisis* denilen *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* [*Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transsendental Fenomenoloji*] başlıklı büyük eserinde bulur.

*1. Avrupa insanlığının krizi.* Husserl, kendi döneminde 'kriz'den söz eden yegane kişi değildi, ne var ki bunu kendi tarzında geliştirdi. Tüm süslemelerden, aynı zamanda fatalizmlerden uzak bir şekilde, yenilenmiş ve genişletilmiş bir aklın güçlerine yöneldi. Eleştirisinin yaklaşım noktası, teşhis ettiği Avrupa bilimlerinin bir kriziydi ki bu kriz, bilimlerin metoda uygun keşifleri ve icatlarıyla ilgili değildir, fenomenlerin yanlış anlaşılmasıyla da sınırlanmaz, aksine bütün bir şekilde yaşama hakim olup, yaşam krizine katkıda bulundu. Varolan her şeyin doğal ve tarihsel olgulara, matematiksel formüllere ve de hususi yöntemsel başarıların nesnelci yanlış yorumuna -bu yorum, "bir metot denen şeyi, gerçek varlık olarak kabul etmek"ten (Hua VI, 52) ibarettir- pozitivist indirgenmesi, şuna yol açtı ki bilimler, Wittgenstein'ın kendi *Tractatus*'unda belirttiği gibi, sadece yaşamın her anlamlılığını kaybetmedi, bu anlamlılık aynı zamanda, bilimsel logos'un genel akıl sorularını bastıran despotluğunda yozlaşır. "Sırf olgu bilimleri, sırf olgu insanları haline sokarlar" (Hua VI, 4) der Husserl kısa ve özlü bir şekilde. Bir yandan bir salt 'edebiyatçı felsefesi'ne doğru yüzeyselleşerek veya gelenseksel pozisyonlara dayanarak krize yol açtığı gerçeğiyle felsefeyi eleştirir. Diğer yandan bilimlerin pratik pozitivizmine uyarak veya yeni irrasyonalist yedek formlar -ki bu formlarda yaşam, tarih, halk ve incelenmemiş benzer merciler son sözü söyler- sayesinde bu pozitivizme karşı mücadele ederek bu pozisyonları sağlamlaştırdığı gerçeğiyle felsefeyi azarlar Husserl.

Oysa böyle bir teşhisi koymak için ya da belki de bir terapi geliştirmek için, bakışı değişmez neliklere veya anlamın zorunlu oluşu-

muna yöneltmek yetmez. Bu, zaman bilincinin veya tarih-dünyasının rejyonal ontolojisinin fundamental bakışıyla icra edilmemiştir. Daha ziyade bir tür transsendental tarihselliğin saf anlam sferine nüfuz ettiği olanağı gözönüne alınmalıdır. Akıl bütün gündelik, bilimsel-teknik ve felsefi ifade biçimlerinde bizzat tarihin olumsallığına teslim edildiğinde, sadece o zaman, tarihsel olarak gelişip coğrafi olarak yayıldığı gibi, Avrupa insanlığı, felsefi bir konu mertebesine ulaşır. "Yabancı insanlıkların avrupalılaşması"nda "mutlak bir anlamın hükmü ve işleyişi"nin kendini gösterdiği (Hua VI, 14) ve bu avrupalılaşmanın, insansal olanakların rastlantısal bir varyantını sırf temsil etmediği sadece bu şekilde düşünülebilirdir.

2. *Yaşama dünyasının işlevleri.* Husserl'in yaşama dünyası diye nitelendirdiği şey, nihai bir rol oynar, hem dert hem de derman olarak. Avenarius, bir "insansal dünya-kavramı"ndan bu yüzyıl başlamadan önce bahsetti ve Scheler'in hocası Rudolf Eucken, 1912 tarihli *Erkennen und Erleben* [*(Tanıyıp) Bilme ve (Duyarak) Yaşama*] adlı eserinde araçsal akılla inceltilmiş "yaşam dünyası"nın ["Daseinswelt"] karşısına bütünleştirici bir "yaşama dünyası" ["Lebenswelt"] koyar. Husserl, 'doğal çevre-dünya', 'yaşama çevre-dünyası'ndan veya daha 20'li yılların başlangıcında 'yaşama dünyası'ndan (Hua IV, 374 vd.) söz ettiği vakit, "yaşanan felsefe"nin dilini (krş. Fellmann 1983) benimsedi. Oysa gerçekten de yaşama dünyası ilkin, kaybı gittikçe daha hassas ve duyarlı bir şekilde hissedildiği vakit merkeze geçti. Sıkça olup bittiği gibi, burada da korkunç kayıp, doğal ve kendiliğinden anlaşılır olarak kabul edilen şey hakkındaki görüşü derinleştirir. Husserl, yanlış gelişmelerden yaşama dünyasının unutulmuşluğunu sorumlu tutar ki bu yanlış gelişmeler, sadece, yaşam dünyasını yeniden düşünerek giderilebilir. Yaşama dünyası başlangıçtan itibaren basit bir tasvirin konusu ya da yaşamın dolaysız gürlüğünü ve doluluğunu arayışın amacı değildir, hep tekrarlandığı gibi daha ziyade yöntemsel olarak izlenen ve dallanıp budaklanan bir *geriye doğru karşı sorun*un konusudur. Karşı soru

üç yöne doğru gider: Zemini kaymış, temelsiz bilimlerin dayanağı peşindedir; ayrıca içinde yönelimsel başarılarımızın muhasebesini yapabildiğimiz, özne yönelimli transsendental fenomenolojiye katılmayı arar; nihayet son olarak dünyanın bir özel dünyalar çokluğuna ayrışmasını durduran tarihsel bir tam-perspektif arayışındadır. Bu bağlamda üçlü bir *temel işlevi, kılavuzluk işlevi ve uzlaşma işlevi*nden söz edilebilir (Krş. Waldenfels 1985, Böl.1).

Yaşama dünyası, bu işlevleri yerine getirmek için nasıl olmalıdır? Husserl'e göre öncelikle *somut yaşama dünyaları* vardır ki bu dünyalarda gündelik tecrübeler, bilimsel olarak elde edilmiş tasarımlarla, tekniklerle ve felsefi eğitimle birleşirler. Somut yaşam dünyaları, mesela bilim adamının, siyasetçinin veya filozofun mesleki alanı gibi *spesifik özel dünyalara* tezattırlar. Husserl, gündelik tecrübeleri, tasarımları ve yöntem biçimlerini bilimsel epistemenin soyut konstrüksiyonlarına ve formüllerine karşı korumaya alarak çoğu kez göreceliği ve müphemliği yüzünden küçümsenmiş doksa'yı, yani görüşü, rehabilete eder. Galileci fizik çağından beri tecrübeye yüklenen idealleştirme ve formülleştirme baskısından uzak, kurtulmuş bir şekilde gündelik yaşama dünyası, -Max Weber ile söylemek gerekirse- bilimin, politikanın, sanatın ve dinin kültür sferlerini bir gündelikleşme sürecine maruz bırakarak bu sferleri aşar. Gündelik yaşama dair -çeşitli disiplinlere yayılan- bilimsel araştırmanın muazzam yükselişi, Husserl'in somut tecrübe biçimlerini değerlendirmesi olmadan düşünülemez ki bu biçimler, Wittgenstein'ın somut yaşama tarzları ve dil oyunlarını düzeltip yenilemesiyle mukayese edilebilir. Gündelik yaşama dair araştırma, Scheler'in "çevre" ve "doğal dünya görüşü" teorisinde, Heidegger'in "Dasein'ın aleladeliği"ne dair yorumlarında, Aron Gurwitsch'in "sosyal çevre dünyasında beşeri karşılaşmalar"ı üzerine analizlerinde, Patočka'nın "doğal dünya"ya dair düşünceleri ve nihayet Alfred Schütz'ün bir toplum fenomenolojisinin spesifik tarzında kırılmaya destek olmuş sosyal dünya araştırmalarında teyit edilir.

Ancak Husserl'in kendisi, somut yaşam dünyalarından evrensel

yapıları çıkaran salt bir "yaşama dünyası ontolojisi"yle yetinmez. Rasyonalite krizine cevaben, bütün somut ve spesifik yaşama dünyalarına bir ilk temeli, son düzenlemeleri ve bütünsel bir ufku hazırlayıp tüm bunları mevcut sınırlarının ötesine sürükleyen *tek yaşama dünyasının* peşindedir. *Singulare tantum* [sadece tekil] olarak hiçbir çoğullaşmaya müsaade etmeyip böylece öz ve olgu ayrımından uzak olan (krş. Hua VI, § 37) bu yaşama dünyası, Husserl'e göre "öznelerarası basit tecrübelerin dünyası"dır (age. 136). O halde yaşama dünyasının keza somut tarihsel biçimler alıp, diğer yandan tarihi aşan evrensel bir dayanaktan nasıl vazgeçtiği zor kavranabilir. Husserl, bizzat fundamental bakışı tarihselleştirerek, historizm ve fundamentalizm ikileminden kurtulmaya çalışır.

3. *Tarihte anlam.* Yine de Husserl'in anlam ve akıl tarihini sürekli bir gelişme ve tarihsel şahsiyetlerin rastlantısal değişimi olarak değil de, aksine süreksiz bir oluşma ve olay olarak düşünmek için ihtiyaç duyduğu kriz fenomeni, kuruluş hadiseleriyle vurgulanmıştır ki bu hadiselerde, yeni anlam ufukları açılır. İster felsefenin, geometrinin oluşumunda, Hannah Arendt ile söylemek gerekirse, Antik Yunan demokrasisinin doğuşunda olsun, ister Galileci fiziğin ortaya çıkışında olsun daima "ilk-kuruluşlar" söz konusudur ki bu kuruluşlar, geriye dönük bir şekilde evveliyatı gösterirler ve köken anlamının gelişip olgunlaşması, boşaltılması, unutulması, ayrışması sayesinde, aynı zamanda "devrimci yeni şekillenmeler"e (Hua VI, 10) yol açan yeni kuruluşlar sayesinde resmedilen bir tarihte devam ederler. Böylece Husserl, gelenekçiliğin içine düşmeden gelenekleri dikkate alır; zira geleneğin kendisi, katılaşmadığı veya boşalmadığı sürece "canlı ileri çalışma"da (age. 366) içerilmiştir. Merleau-Ponty, şeylere doğru her el atmayı/erişimi (prise) eşzamanlı yeniden el atma/erişim (reprise) şeklinde anlayarak bu düşünceyi konu edindi. Burada söz konusu olan *Geschichte* mefhumu, salt dış *olgu oluşması ve tarihi* değil de, aksine bir iç *anlam tarihi* anlamına gelir ki, bu anlam tarihinin şekillenmeleri anlaşılırlıklarını "somut tarihsel bir apriori"ye

borçludur (age. 380 d.). 'Bir şey olarak bir şey'in signifikatif farkının içinde kendi radikal şeklini bulduğu bu *tarihsel fark*tan Th. S. Kuhn'un 'paradigamalar'ı ve Foucault'nun 'Epistemai'ına giden adım artık çok uzak değildir. Eşzamanlı ifşası ve gaybın oluşması olarak Heidegger'in varlığın tarihi kavramı da, Husserl'in keşfetmeyi "örtüyü kaldırma-örtme" olarak (age. 53) tasvir edince açık bir şekilde anlaşılır. Ne var ki Husserl, aklın radikal bir tarihselleş[tiril]-mesi adımından sakınır; zira bu her zamanki gibi ona göre, historisizme, yani relativizme teslim olunduğu anlamına gelir.

Böylece Şimdiki-mevcudiyetimizde "kendinde ilk şey"ine sahip olan, fakat "evrensel soru ufku"na doğru açılan, baştan sona birlikli bir tarihe tutunur Husserl. Şimdiki-mevcudiyet, geriye doğru bir arkeye atıfta bulunur ki, bu arke tecrübelerimizde üstü kapalı varsayılmıştır ve arke de öteden beri varsayılmış bir telosa [*nihai hedef, amaca, sona*] atıfta bulunur; bunun alternatifi de kaos ve akıldışılıktır. Öteden beri yapılmış başlangıçlara geri giden bir *arkeoloji*de ve hâlâ dayanan amaçlara yaklaşan bir *teleoloji*de Husserl, tarihsel bir totaliteyi elde eder ki bu totalite, kendi Şimdiki-mevcudiyetine yönelik düşünüşten serpilir. Transsendental fenomenoloji, anlamın nihai olarak içinde ortaya çıktığı bir "mutlak Şimdiki-mevcudiyet"te değil de, aksine bir son "son şekil"de yerine sahiptir ki, bu son şekil "keza yeni bir sonsuzluğun ve göreceliğin başlangıç biçimidir" (age. 274). Fenomenoloji, kırılma bağlamında "hakiki ve tam bir rasyonalite"ye arka çıkan "bütün yaşamın ve yaşamsal amaçların evrensel bir eleştiri"siyle Avrupa bilimlerinin ve yaşamının krizine cevap verir. Tıpkı transsendental bilince geri gidişte olduğu gibi yaşama dünyasının transsendental tarihine geri gidiş de şeylerin kendilerine başlangıçtaki geri gidişle aynı zamana rastlar; bu anlamda Husserl için kesin bilim olarak felsefe rüyası, sonuna kadar görül*me*miştir.

Denilebilir ki, Husserl tarihsel olarak dallanıp budaklanan tecrübenin kendisinden başka hiçbir yerde temelini bulmayan kapsamlı ve kesintisiz akıl düzeniyle, tecrübenin doluluğunu, çeşitliliği ve açıklığını, birlikte düşünmeye dair son denemesini gerçekleştir-

miştir. Tecrübe, tarihin 'mutlak olgusu'na (krş. Landgrebe 1982) bağlı kalır. Oysa "hakiki ve tam rasyonalite"nin kendisinin sadece bir fikir, daha doğrusu düpedüz 'şeylerin kendileri'nden ileri gelmeyen Avrupai bir ide olduğu ortaya çıktığında savaşçı bir aklın bu "kahramanlığı" kendi sınırına ulaşır. Burada da geç dönem eserlerinin teşvik edici uyarımlarından ayrılamaz -sonradan gelen- yükleri meydana çıkar ki buna, ilk-kuruluşlarla giderilmeyip bilakis varsayılan (krş. Blumenberg 1986) ömr-ü hayat ve dünya ömrünün derin ayrışması, veya yaşama dünyası düzenlerinin -yabancılığı aşan gölgesiz bir bütün akıl idesine kesin bir şekilde aykırı olan- karışmaması ve uyuşmazlığı örnektir (krş. Waldenfels 1987).

# V. Kırılmaya uğrayan Fenomenoloji (Almanya, Belçika, Hollanda)

*1. Freiburg menşeli fenomenoloji ve sonu.*- Husserl, Freiburg yıllarında kendi etrafında yakın bir çalışma arkadaşı çevresini toplamıştı ki bunlar, kendi yollarına gitmeden önce tamamen onun anlayışına ve misyonuna uygun bir şekilde çalıştılar. EDITH STEIN (1891-1942) adı örnek olarak verilebilir. Kendi sosyal fenomenolojik çalışmalarını sunmadan ve Tomistik varlık öğretisine dönmeden önce Husserl'in *Ideen I* kitabının el yazmalarını gözden geçirdi.

Ayrıca Husserl'in en yakın asistanları olan LUDWIG LANDGREBE (1902-1991) ve EUGEN FINK (1905-1975) isimleri verilebilir. Geçici olarak Prag'da ders veren Landgrebe, Husserl namına *Erfahrung und Urteil* [*Tecrübe ve Yargı*] eserini orada yayına hazırladı. Köln'de savaş sonrası yıllarda kendisi de, Husserl'in düşün motiflerini Dilthey ve Heidegger'in *Phänomenologie und Geschichte* (1967) [*Fenomenoloji ve Tarih*] sentezine dair düşünceleriyle birleştiren bir *Weg der Phänomenologie* (1963) [*Fenomenoloji yolu*] için çaba gösterdi. Bunlar, yazarın Husserl'in "*Abschied vom Cartesianismus*"

["Kartezyenizme Veda"]sına geçerliliği onlarla sağladığı doğaya vücutsal demirlenme, tarihin pratik yönelmesi, tarihsel olayın bireyselleşmesi ve olgusallığı gibi motiflerdir. Fink her şeyden önce, yeni-Kantçı eleştirmenlerle olan tartışmada Husserl'in sözcüsü olarak ortaya çıktı; *Studien zur Phänomenologie* (1966) [*Fenomenoloji Araştırmaları*] olarak yeniden basılan ve yorumlayıcı bir edayla sivrileşmiş makaleleri Fransa'da da ilgi görerek, Merleau-Ponty'ye "işleyen yönelimsellik"i ve 'radikal refleksiyon' gibi bir kavramsal replikler dizisi sağladı. Fink, Fenomenolojinin kendi kendisine eleştirel yeniden ilgisinin ve yöneliminin dile geldiği (1988'de yayımlanmış) *VI. Kartezyen Meditasyon*'u kaleme aldı. Ne var ki *Nähe und Distanz* (1976) [*Yakınlık ve Mesafe*] başlıklı makale derlemesinde, öncelikle Brüksel ve Royaumont derslerinde ortaya çıktığı gibi, Fink sonraları Husserl'den gittikçe daha fazla uzaklaşır. "Fenomenlerin fenomenalitesi"ni (148) sorgulama, spekülatif yollara çıkarır ve Husserl'de operatif ile tematik kavramlar arasındaki gerilim, "bir felsefenin gölgeleri"ni (186) meydana çıkarır ki bu gölgeler, görülükten sıyrılırlar: Gölgelenen şey, "görülmeyen"dir, "zira o, görme aracıdır" (189 vd.). Bunlar, geç dönem Merleau-Ponty'de tekrar bulunabilir düşüncelerdir. Fink, Heidegger'e eleştirel bir yakınlıkla kuvvetli bir Sokrates-öncesi ve Hegelci etkiye sahip, kozmolojik, teknolojik boyutları olan bir antropoloji geliştirir.

Nihayet MARTIN HEIDEGGER, ki ondan ayrıntılı olarak bahsedeceğiz, Husserl'in araştırma planında kültür bilimleri kısmını temsilen ve OSKAR BECKER (1889-1964) ise doğa bilimleri kısmını temsilen Husserl saflarında dersler verdi. Oskar Becker, gerçekten de sadece bir estetik araştırmalar dizisiyle değil, aynı zamanda, 1923 ila 1927 yıllarında fenomenolojik "Jahrbuch"ta ["*yıllık*"*ta*] yayımlanan, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie* und *zur Mathematischen Existenz* [*Geometrinin Fenomenolojik Temellendirilmesine ve Matematiksel Varoluşa Katkılar*] ile ortaya çıktı.

Tarihsel 'varoluş' ve tarih öncesi, altı, üstü 'yan ve ek varoluş' zıt-

lığında ya da kitabının başlığında olduğu gibi, "*Dasein und Dawesen*" (1963) ["*Ora-da-olma ve Ora-da-varlık*"] karşıtlığında, matematiksel olanı ve estetiksel olanı tek boyutlu tarihselleştirmeden kurtarmaya çalışır. Otto Pöggeler ile birlikte, doğanın sırrını çözme olarak düzeltici ve tamamlayıcı bir şekilde 'hermeneutik fenomenolojinin anlam yorumlamalarıyla aynı çizgide buluşan mantik* fenomenolojiden söz edilebilir. Savaştan sonra boşalan Heidegger kürsüsünü alarak keza felsefe ve bilimlerin açık bir ilişkisi için çaba sarfeden WILHELM SZILASI (1889-1966) de Husserl ile Heidegger arasında hareket eder.

Husserl ve de Heidegger'in yanında nihai tahsil dönemlerini geçiren tüm dünyadan bir sürü yeni bilim adamı, dış çevreyi oluşturdu. Böylece Almanya'dan Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, Alsas'tan Herbert Spiegelberg ve Litvanya'dan Aron Gurwitsch, Avusturya'dan Felix Kaufmann ve Alfred Schütz, Fransa'dan Emmanuel Levinas, İtalya'dan Antonio Banfi, İspanya'dan Ortega y Gasset, Polonya'dan Roman Ingarden, [eski] Çekoslovakya'dan Jan Patočka, Letonya'dan Theodor Celms, ABD'den Marvin Farber, Japonya'dan Hajime Tanabe ve Shuzo Kuki... geldi. Bu dünya çabındaki etkinin boyutunu ölçmek için Karl Schuhmann'ın Husserl- Chronik'ine bakmak kafidir.

Ne var ki bu, madalyonun sadece bir yüzüdür. Kendi ülkesinde ve hatta kendi yerinde Husserl, karşı rüzgarı sezdi. Fenomenolojisi moda olmadan önce, modası geçti. Bu, herhalde Musil'in kaleme aldığı gibiydi: "Bilgi, çağa aykırı olmaya başladı, zamanımıza hükmeden müphem insan tipi, söz geçirmeye başlamıştı." Weimar Cumhuriyeti'nin bunalımlı döneminde Max Scheler ve Martin Heidegger gibi huzursuz ve sabırsız şahsiyetler daha rahat davrandılar. Fenomenoloji hareketi içerisinde biri Husserl'in uzak hasmı, bir diğeri yakın hasmı oldu. Husserl'in bir zamanlar asistanı ve sonraları

* Yunanca "mantis" (kâhin) ve "techne" (sanat) birleşimi "mantike"den gelen Almanca "Mantik" kelimesinin sıfat hali "mantisch", kehânet ve *görme sanatı*yla ilgili demektir (-ç.n.).

halefi olan Heidegger meselesinde hayal kırıklığı özellikle büyüktü ki onun açık mesafeli takınması, siyasi taraf tutmasıyla şüpheli bir şekilde kuvvetlendi. Oskar Becker'de durum benzerdi.

-Birçok akademisyen çağdaşı gibi- spesifik siyasi düşünceye uzak duran Husserl, sonunda siyasi tarihten çekip çıkarıldı. Bir Yahudi olarak Husserl'e, 1933'ten sonra her türlü kamusal faaliyet yasaklandı. "Kendi-bilinci"ni, Heidegger'in yeni seçilmiş rektör olarak talep ettiği, "Alman üniversitesi", Husserl'e ve aynı acıyı paylaşan Yahudilere çok önceden kapıları kapatmıştı. Derslerini, ki Husserl bu derslerde Avrupa'nın krizini dillendirdi, o zamanın ülke sınırları dışında Viyana ve Prag'da verdi. *Krisis* kitabının ilk kısmı, 1935'te Belgrad'da yayımlanabildi. Yahudi ve siyasi olarak sevilmeyen bilginler sürgün edilmeye başlandı.[4] Bu çıkıştan aynı zamanda, gelişmesinin hassas evresindeki Fenomenoloji de nasibini aldı. Elbette kendi ülkesinde bunalımları atlatanlar ve de yaşama dünyasının temelini kan ve toprakla kafiyelendirerek gönüllü uzlaşanlar vardı. Fakat kaçış ve firar hareketi, olağanüstü büyüktü ve Alman dilindeki bilimsel araştırma için büyük bir kan kaybına yol açtı. Fenomenolojinin geniş ve dar çevresinden bazı adlar burada zikredilmelidir. Husserl'in en yakın çalışma arkadaşlarından biri olan Yahudi dönmesi Edith Stein, [Karmel tarikatına bağlı] rahibe olarak Ausschwitz'te yaşamını yitirdi. Scheler'in arkadaşı olan Paul Ludwig Landsberg, Fransa'da Gestapo'nun elinde öldü. Helmuth Plessner, Karl Löwith, Moritz Geiger ve Helmut Kuhn gibi genç filozoflar, Hollanda, Japonya ve ABD'ye sığındılar. Son olarak, araştırmaları Fenomenolojiyle bağlantılı olan birçok sosyal bilimci de mağdur oldu. Berlin Okulu'nun Gestalt teorisyenleri, Max Wertheimer, Wolfgang Köhler, Kurt Koffka ve David Katz, herhalde en önemli dil psikoloğu olan Karl Bühler, Frankfurt'ta patolojiye dair araştırmalarıyla ünlenen Kurt Goldstein, psikiyatriyi baz almış bir duyular antropolojisiyle uğraşan Erwin Stratus ya da toplum ve film teoris-

4 Löwith'in notlarıyla krş.: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart 1986

yeni Siegfried Kracauer, uygarlık tarihçisi Norbert Elias, sanat psikoloğu Rudolf Arnheim, gnosis araştırmacısı ve sonraları antropoekolog Hans Jonas isimleri zikredilebilir. Husserl, 1938 yılında toplumdan uzak, münzevi bir şekilde öldüğü vakit, Fenomenoloji, Almanya'da yaşama hakkını kaybetmişti. Richard Grathoff, Tischner'in *Das menschliche Drama* [*İnsani Drama*] adlı eserinin önsözünde yazdığı gibi uzun bir zaman boyunca, "sürgündeki Avrupa komşuluğu"ndan söz edebiliriz.

2. *Belçika ve Hollanda'da yeni başlangıçlar.* Husserl'in geride bıraktığı stenografili yaklaşık 40 bin sayfa elyazmasının Alman sınırından geçirilip kurtarılması, Flaman Fransizkan Hermann Leo van Breda'nın meseleye cesurca el atmasına borçludur.[5] Fink, Landgrebe ve Stephan Strasser, Leuven'de yeni açılan Husserl-Arşivi'nde hemen transkripsiyon işine başladılar. H. L. van Breda ve halefi Samuel Ijsseling başkanlığında arşiv, dünyaya ve meselelere açık fenomenolojik bir araştırmanın yeri haline geldi. Bu yer, Jacques Taminiaux başkanlığında Louvain-la-Nouve'de frankofon karşılığını buldu. "Husserliana"nın 1950'de yayına hazırlanması, ki başlangıçta öncelikle Walter ve Marly Biemel, Rudolf Boehm'in bunda payı vardı, ve Lahey ile Brüksel'de uluslararası kitap serisi "*Phaenomenologica*" ve *Études phénoménologiques*'in yayımlanması, canlı bir faaliyetin tanıklıklarıydı. Almanya, Avusturya ve İsviçre'den gelen göçmenlerin etkisiyle de, Belçika ve Hollanda'da fenomenolojik araştırmaların sıkı bir ağı ortaya çıktı (krş. Struyker Boudier vd., Ph. F.10). Karakteristiklerinden birisi, Alponse de Waelhens, Remy Kwant ve Marc Richir, Stephan Strasser, Adriaan Peperzak, Theodor de Boer, Samuel Ijsseling ve Rudolf Bernet gibi, -ki onlarda Husserl ve Heidegger'in klasik metinleri, Merleau-Ponty, Levinas, Lacan ve Derrida'nınkilere bağlanır-, araştırmacılarda Alman ve Fransız düşünsel-servetin emsalsiz ortak yaşamasıdır. Bu, Jacques Taminiaux, Rudolf Boehm ve Karl Schuhmann'ın geniş kapsamlı araştırmala-

5 P. Van Breda'nın yazısıyla krş.: *Husserl und das Denken der Neuzeit* (kaynakça B).

rıyla desteklendi ve bu araştırmalarda, Fenomenoloji genel olarak bir ferahlama ve teselli bulur. Belçikalı ve Hollandalı fenomenolojinin ikinci karakteristiği, farklı bilimsel disiplinlerde, mesela Leuven'deki Albert Michotte, Georges Thinès, Alphonse de Waelhens ve Antonio Vergote'nin felsefe ve psikoanalize dair araştırmalarında, Henrik J. De Pos'un dil felsefesinde, Gerardus van der Leeuw'ün din fenomenolojisinde, nihayet F. J.J. Buytendijk'tan hareket eden Utrecht Okulu'nda, yol açtığı geniş etkidir (bkz. böl. X).

3. *Fenomenolojinin Alman dilinde yeniden canlanması.* Fenomenolojinin Almanya'dan sürgün edilmesiyle birlikte, bilimsel araştırmanın coğrafi ağırlık noktaları sadece Leuven ve Utrecht'e değil, aynı zamanda Prag, Krakov, Paris, Milano, New York, bu arada Kyoto ve Tokyo'ya taşındı. Alman dilindeki Fenomenoloji için bu, boşlukların tamamen kaybolmaksızın ilkin 50'li yıllarda kapanmaya başlayan kocaman bir parantez anlamına geliyordu. Fenomenoloji evvela, Göttingen'de ders veren filozof Helmuth Plessner hariç varoluşçu kararlılık ve metafiziksel kurma istemleri ortasında erken dönem Husserl'in nesnel tasvir teknikleri için az sabrı olan savaş sonrası felsefenin gölgesindeydi. 50'li yıllarda "Husserliana"nın yayımlanmasıyla Husserl felsefesinin yeniden keşfedildiği ve bunu 1954'te Scheler külliyatı ile 1975'te Heidegger külliyatı izlediği vakit, durum değişti. Husserl arşivlerinin önce Ludwig Landgrebe ve Eugen Fink, sonra Elisabeth Ströker ve Werner Marx başkanlığında Köln ve Freiburg'ta kurulması, -hem de Avusturya'da benzer bir kurumun izlediği, Helmut Kuhn'un eşlik ettiği "Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung"un 1971'de kurulması- Fenomenolojinin kendi köklerinde yeniden canlanmasına katkı sağladı. Sadece geleneksel ön alanı içine almayan, aynı zamanda erken dönem pozitivizmin, Fregeci mantığın, Diltheycı hermeneutiğin Marburg yeni-Kantçılığının ve Doğu Avrupa yapısalcılığının tarihsel sosyal çevresine sıçrayan Fenomenolojinin esaslı bir araştırmasına başlandı. 1952'de Brüksel'de, 1956'da Krefeld'de, 1957'de Royaumont'da

ve 1969'da Schwäbisch-Hall'da uluslararası kollokyumlar sınırların açılmasına katkı sundu.

Alman dilindeki fenomenolojik araştırmayı ilgilendiren şey daha ziyade, söz geçiren ve başarılı olan Fenomenolojinin sistem karşıtı impulsleriydi. Hermann Schmitz'in fenomenolojik ve ampirik bulguların vücut temelli bir antropolojiye işlenmiş çok ciltli 'System der Philosophie' ['Felsefe Sistemi'] veya içinde genetik fenomenoloji, tarih ve varlık felsefesinin kapsamlı bir yapı oluşumuna çevrildiği- ki bunun sonucunda insani bilgi "doğanın kendi açığa vurma harketlerinin özel biçimi" olarak göstererek "*Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*" (1980) [*Şimdiki Bilincin Fenomenolojisi*] ile kaynaşır- Heinrich Rombach yapı ontolojisi gibi bir "hiyerarşisiz metafizik"in (Rombach, Ph.F. 1, 14) sentezleri, nadirdir. Rekabet halindeki girişimlerle amaçlı tartışmaya sürükleyip öncelikle insan, sosyal ve sanat bilimleriyle güçlü disiplinlerarası bir işbirliğine yol açan ve detayla ilgilenen bir çalışmayı genellikle buluruz. 1975'lerden beri Ernst Wolfgang Ort'un yazı işlerini üstlenmesiyle yayımlanan "*Phänomenologische Forschungen*" adlı dergi bunun kanıtıdır. Bu dergide zaman, dil, mantık, iletişim, eylem, etos, teknik ve kültürlerarasılık gibi meseleler ön plandadır. K. O. Apel, H. Blumenberg, H.G. Gadamer, M. Theunissen ve E. Tugendhat'ın eserlerinde Fenomenolojinin az ya da çok eleştirel mevcudiyeti de önemlidir. 'Şeylerin kendileri'nin 'metinlerin kendileri'yle denkleştirildiği tehlikesi yine de inkar edilemez. Kendi disiplininin ve ülkesinin sınırları üzerine bakış şifa verici görünür. Bu mesela, Gerd Brand'ın (1971) sinoptik çalışmasının yayımlanmasından beri kesilmeyen ve Hans Blumenberg'in (1986) yeniden geliştirdiği, yaşama dünyasına çerçesindeki tartışmayı gösterir ki, sadece Fenomenolojiyi uğraştırmadı (Ströker 1979, Welter 1986), aynı zamanda H. G. Gadamer, L. Landgrebe, H. Lübbe, Th. Luckmann, R. Grathoff ve B. Waldenfels'in eserlerinde, J. Habermas ve N. Luhmann'ın toplum teorileriyle devamlı tartışmaya yol açarak nihayet Avrupa'nın kültür sınırlarını kaldırır. Bu fırsatta, çoğu şey henüz salt

bir vaatten ibaret olsa da Alman ve Japon fenomenolojisi arasında uzun zamandır devam eden alışveriş, değinmeye değerdir.

Fenomenolojinin bütün yönelmesini ilgilendiren şey neyse bu bağlamda, Anglo-sakson veya çağdaş Fransız felsefesine büyük ya da küçük yakınlık ve uzaklıkla şekilenmiş olan birçok çeşitli imaj ortaya çıkar. Böylece mesela Gerhard Funke, Elisabeth Ströker, Theodor Seebohm ve Lothar Eley'de transsendental ana hattı koruma veya bu hattı formel-mantıksal olarak inceltme, Carl Friedrich Gethmann'da konstrüktivist protolojikle köprü kurma, Elmar Holenstein'da Husserl'in eidetik'ini lengüistik ve kognivistik kategorilere dönüştürme, Werner Marx, Otto Pöggeler, Alois Halder ve Klaus Held'te Fenomenolojiyi metafiziğin hazmedilebilir tarihiyle ilişkilendirme veya Bernhard Waldenfels'te Fenomenolojiyi vücudiyet ve sosyaliteden hareketle Başkası'nın gölgesiyle ve Yabancı'nın dikeniyle yüzleştirme denemeleri vardır. Okul sınırlarını aşan cüretli denemelerin artması, temennimizdir.

# VI. Martin Heidegger'in Fenomenolojiden geçen yolu

*MARTIN HEIDEGGER'in* (1889-1976) Fenomenolojideki yeri tekildir. 'Şeylerin kendileri', Heidegger'in nadiren yaptığı gibi, basitçe 'tefekkür meselesi'yle bir tutulmazsa, kendi düşün yolunun Fenomenolojide başlamadığı ve Fenomenolojide sonlanmadığı gerçeği geçerlidir. Ama Fenomenolojinin içinden öyle sıkı ve yoğun geçti ki, Fenomenolojinin yolları dahi, ister Heidegger'in gölgesi Husserl'in gerisinde görünsün, ister hocası Heidegger'in gölgesinde kalmış olsun, bundan sonra etkili ve kalıcı bir şekilde Heidegger felsefesiyle biçimlendi. Husserl ile Heidegger arasında seçim, Platon ile Aristoteles arasında seçim yapmak kadar problematiktir, keza metinlerin tarihteki etkisinin hatları büyük ölçüde iç içe geçerler. Heidegger'in Fenomenolojiye, varoluş felsefesi, hermeneutik ve post-yapısalcılığa olan etkisiyle tamamlanması gereken, katkılarına dair birkaç notla yetineceğiz. Aynı zamanda açık bir şekilde bütün etiketlemeleri reddederek "isimsizlik"e sığınan (GA 12, 114) varlık tefekkürü hakkında susacağız. Heidegger'in Fenomenolojiyle iliş-

kisi, Otto Pöggeler ve William J. Richardson'ın büyük eserlerinde hem de bizzat Heidegger'in 1953/54 tarihli kısa metinleri "Aus einem Gespräch von der Sprache" [*Bir Dil Söyleşisinden*] (*Unterwegs zur Sprache*) ile 1963 tarihli Richardson'ın kitabına önsöz mektubunda ve "Mein Weg in die Phänomenologie" [*Fenomenolojiye Giden Yolum*] (*Zur Sache des Denkens*) taslağında bulunur.

1. *Fenomenolojiye yönelme ve bilinç fenomenolojisinden kopma.* Husserl 1916 yılında Freiburg'a gelip Heidegger'i birlikte çalışmaya davet ettiği vakit, Heidegger profesörlük tezini çoktan vermişti. Heidegger'in tinsel şekillenmesi bir yandan Katolik yeni skolastik'e diğer yandan Heinrich Rickert ve Emil Lask'ın yeni-Kantçılığına borçluydu. O da erken dönemde Brentano'dan etkilendi, ancak bu, Husserl veya Scheler'den farklı olarak Brentano'nun psikolojisi veya etiği sayesinde değildi, aksine ona nihai ontolojik replikleri sunan 1862 tarihli *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* [*Aristoteles'e Göre Varolanın Çeşitli Anlamı Üzerine*] adlı eseri sayesindeydi. Bizzat kendisinin ifade ettiği gibi, onu bir sihir gibi Husserl'e bağlayan şey, Husserl'in erken dönem öğrencilerine benzer şekilde, şeylerin kendileri bağlamındaki kırılmaydı ki bu kırılma, *Logische Untersuchungen* adlı eserinde öncelikle son iki araştırmasında gerçekleşmişti (krş. Taminiaux 1977). Heidegger, aynı zamanda Husserl'in şey bağlamlarını sonunda yine transsendental bilince dayandırmasını uygun bulmadı. 1925 tarihli ve *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [*Zaman Kavramının Tarihine Prolegomena*] (GA 20) başlıklı Marburg dersleri, bu ileri ve geriye dönük eşzamanlı yönelmeyi ayrıntılarıyla izlemeye müsaade eder (krş. Biemel 1978). Heidegger de bu derslerde, Husserl'in yönelimsellik idesiyle bilinç alanını bertaraf etme, *intentio* ve *intentum*'un [*yol* ve *hedefin*, *yönelim* ve *yönelmiş olmanın*] apriorisinde nesnel bir aprioriyi yeniden kazanma, ifade tarzları ve ifade hakikatlerini görmenin ön yüklemsel sferine doğru geri izleme tarzı ve şeklini Fenomenolojinin büyük keşfi olarak alkışladı. Oysa aynı zamanda

Husserl'i şeylerin varlığını gerçek anlamda sorgulamadığı gerçeğiyle suçlar, zira yönelimsel olanın ve bilincin varlık tarzına dair soru ve de varlığın anlamı sorusunu sormaksızın varlığı, bilinçle zayıflatır. Heidegger'e göre Husserl kartezyen felsefeye ve bunun dışında, varlığı 'mevcudiyet' olarak düşünen metafiziğe tutuklu kalır.

Bundan sonra denilebilir ki, Husserl ve Heidegger, karşılıklı çabaları için kısmen kördüler. 'Kendi-konstitüsyonu' ve 'Kendi-zamansallaştırması' paradoksuyla Husserl'in, kuran bir bilincin kendi kendine yetebilirliğine bizzat nasıl zarar verdiğini anlamak istemedi Heidegger. Tersine söylemek gerekirse, Husserl'e göre, anlam kuran ve geçerlilik garanti eden mercinin kendisine belirli bir varlık tarzı yükleyecek her deneme, kuran ve kurulan bir şeyi artırma anlamına gelir. Böylece Husserl, 1930'da *Ideen* kitabının önsözünde, sanki Dasein'ın faktisitesi* ampirik olgusallığı bir ve aynı şeymiş gibi, "transsendental antropolojizm" veya "psikolojizm"den [Hua V, 140] gelen fenomenolojik farklı yaklaşımlara karşı açık bir sivri dille konuşur. Bu düşüncenin Fenomenolojinin antropolojik [buruşuk] biçimlerine uygun olduğu konusunda Husserl'e, hükme yapışıp kalan işgüzarlığa ve aceleciliğe rağmen, hak vermek gerekir. Bu eleştiriyi daha sonraları Foucault, radikal bir tarzda ileri sürecektir.

2. *Dasein'ın hermeneutik fenomenolojisi.* 1927'de fenomenolojik "Jahrbuch"ta [*"Yıllık"ta*] yayımlanan Heidegger'in *Sein und Zeit* adlı baş eserinde, Husserl'in transsendental fenomenolojisi ve Scheler'in antropolojisiyle açık tartışma tamamıyla geri döner. Heidegger burada kendi Fenomenoloji versiyonunu ortaya koyar ki, fiili olarak ontolojide, yöntemsel olarak hermeneutikte çözülmeye başlayan erdişi bir versiyondur bu.

Eksik açıklamaları Fenomenolojinin temel sorunları üzerine bu arada yayımlanmış Marburg dersleriyle tamamlanması gereken *Sein*

* "Faktizität" kavramı, çevrelenemez bir olgusallığı (*Tatsächlichkeit*) belirtir ve Heidegger'de fırlatılmışlık (*Geworfenheit*) kavramına atıfta bulunur. Ona göre Dasein, el-önünde-mevcut bir şeyin kaba olgusunun olgusallığı değildir, aksine varoluş olarak Dasein'ın "ki vardır ve olmaya mahkumdur"udur (-ç.n.)

*und Zeit*'ın yöntemsel ön tartışmasının 7. paragrafında Heidegger, kendi felsefe görüşünü şöyle özetler: "Tüm felsefi soru sorma ana motifinin sonunu, *çıktığı* ve geriye *ittiği* yerde, varoluş analizi olarak tespit eden Dasein hermeneutiğinden hareketle Felsefe, evrensel fenomenolojik ontolojidir." Öyleyse her şeyden önce bir *fenomenolojik ontoloji* söz konusudur ki, "kendini-gösteren bizzat kendisinden hareketle kendini gösterdiği gibi, kendini-gösteren'i, bizzat kendisinden hareketle gösterme"yi [ya da bir başka deyişle: "Görünen bizzat kendisinden hareketle göründügü gibi, Görünen'i, bizzat kendisinden hareketle görünür kılma"yı] ifade eder. Bu noktada Yunanca söylemek gerekirse, *onta* [varolan bir şey], *logos*'ta açığa çıkan *fainomena* [görünen bir şey] olarak anlaşılır. "Nesneler"in bu "işleniş tarzı", Husserl'in "şeylerin kendilerine geri dönelim!" parolasıyla uyum içindedir. Fenomenolojinin "öncelikle kendini gösteren ve kendini bilhassa genellikle göster*me*yen şey"i ortaya koyduğuna dair ilave belirleniminin bile, Husserl'de doğal tavırla kırılmada karşılığı vardır.

Husserl'e sırt çevirme, genel erişim tarzı olarak Fenomenolojinin, bir hermeneutik fenomenolojinin spesifik karakterini edindiği yerde başlar (krş. GA 12, 90). Yönelimsel kastedilen anlamı sezgisel-görmeye ve işleyen bilinci Kendi-sezgisel-görmesine aktaran *bilinc*in transsendental fenomenolojisi yerine *Dasein*'ın hermeneutik fenomenolojisi geçer. Bu hermeneutik fenomenoloji anlamın yorumlanmasında, ön-anlamayı açık bir Varlık-anlamasına ve Kendi-anlamasına dönüştürür. Kendi-bilincinde temel arayan Husserl'in "fundamental bakışı", "fundamental ontoloji"nin yeni "fundamental bakışları"na razı olup boyun eğer ki fundamental ontoloji, temelini Varlık-anlamasında bulur. Oysa hermeneutik fenomenoloji ile transsendental fenomenoloji arasındaki yakınlıkta kalınır, zira 'eksistansiyal analiz' tıpkı 'yönelimsel analiz' gibi anlamı analiz eder, yani 'bir şey olarak bir şey'i alıp saf 'bir şeyi' kabul etmez ve ayrıca geç dönem metin ve dil analizlerine zıt bir biçimde eksistensiyal analiz, kendi konstrüktif kısımlarında daima şeylerin kendilerinin

doğrudan anlaşılmasından hareket eder. Bu bakımdan 'hermeneutik fenomenoloji', sırf bir deyim değildir. Gadamer, Ricœur ve Kockelmans, Fenomenoloji yönelimli hermeneutiklerinde bu bağlamları daima vurguladılar.

Oysa Heidegger'in Dasein hermeneutiğini gerçekten incelersek, harelenmeye başlar. Birçok yorumlama tarzı sunulur. Dasein'ın hermeneutiği, bilinç fenomenolojisinin yeniden-şekillen[diril]mesi ya da başka araçlarla ve başka bir boyutta transsendental felsefe olarak okunabilir. Heidegger'in Kant felsefesinden geçen yolu bunu gösterir. *Sein und Zeit*'ın mesela el önünde-mevcut şeyler ve el içinmevcut alet farkı, teorik içe bakış/inceleme ve pratik etrafa-bakış/özen farkı, taslak, fırlatılmışlık, düşüş ve bunların zamansal yorumu olarak varoluş-durumu, anlamı keşfetme, anlamın örtüsünü kaldırma olarak konuşma, kendi-olma ve birlikte-olma'dan "varoluşsal solipsizm"e kadar anlama veya ruh halleri ve [başkalarıyla] bir ruh halinde bulunmalar şeklinde duyguların öznellikten arındırılması gibi merkezi konseptleri için Husserl'in bilinç fenomenolojisinde mukayese edilebilir şeyler vardır mutlak suretle. Ancak özelde şekillen[dir]melere, bütün bünyenin ve sistemin ertelenmesiyle eşlik edildiği, bir o kadar da az gözden kaçabilir.

Varlığın radikal zamansallaş[tırıl]ması ile Dasein'ın sonlulaş-[tırıl]ması, kendisinden hareket ettiğimiz bir İlk'e yer bırakmaz ki bu yerden mahrum olma, kendisine doğru gittiğimiz bir Son için ve aynı zamanda her anlamın içinde çözüldüğü hakiki bir Bütün için de geçerlidir. *Amaç* veyahut *son* sadece fiili olarak erişilemezdir ve olduğu gibi tahrip edilir. Husserl'in hâlâ uygunluk olarak düşündüğü doğruluk, Heidegger'de ifşa ve gayb çiftine dönüşür. *Ontolojik fark*ta varolandan ayrı düşen *varlık*, her el atmadan ve erişilirlikten sıyrılarak varolanı görünür kılar. Aklın temeli, kendi olanaklarına hiçbir zaman hakim olamayan bir özgürlüğün temelsizliğinde zedelenir. Zaman ekseni, canlı ve asli Şimdiki-mevcudiyet, geleceğin yönüne, bir yönelik veyahut için-olmaya ertelenir ki bu yön-elik ve için-olma, anda tutulur ve sadece "ölüme-doğru-varlık"ta bir bütüne

dönüşür. "Ölemeyen" transsendental egoyla birlikte Husserl'in Vesairesi bu sonlulaşma ve fanileşme karşısında zayıf bir sonsuzluk ve ebedilik olarak kendini gösterir. Luther, Kierkegaard, Dostoyevski ve sonraları Nietzsche gibi yazarlar yeni bir ses getirirler ki, bu sesin karar pathos'u Husserlci teorinin sabırlı çalışma ethos'undan ayrılır.

Oysa transsendental yapının hermeneutik ertelenmesi, farklı yorumlama tarzlarına müsaade eder. 'Dasein', *insansal* Dasein olarak okunabilir ki bu okuma tarzı, başlangıçta Dasein'ın *réalité humaine* [*insansal gerçeklik*] olarak çevrilmesiyle ve Kojève'nin *Sein und Zeit*'ı "fenomenolojik antropoloji" olarak yorumlamasıyla Fransız varoluşçuluğuna şeklen musallat edildi. Bu antropolojileş[tir]meye Heidegger, 1949'da *Brief über den "Humanismus"* adlı mektubunda açıkça mesafe koydu. 'Dasein', aynı zamanda *Ora-da-olma* [*Dasein*], bizzat Varlığın Ora-da-sı [*das Da des Seins*] olarak okunabilir ve insan 'Dasein'ı 'Ek-sistenz', yani varlığın hakikatine doğru 'dış-a-durma' anlamına gelir. Dilsel zorluklar [*Gewaltsamkeiten*], hermeneutik fenomenolojinin bir salt antropoloji şüphesinden veya erdişil transsendental antropolojiden kurtarıp, araçlar ve metotlar bulunsun diye, varlığı insandan değil de, insanı varlıktan hareketle düşünmek için hangi çabaların gerekli olduğunu gösterir [krş. Taminiaux 1989]. Oysa bu perspektifin tersine çevrilmesinin tam da, insanın Kendi-yabancılaş-tır-masına* yol açıp açmadığı sorulabilir ki bu yabancılaştırma, insanı doğa ve yaşama her türlü vücutsal bağlılıktan mahrum eder.

3. *Tefekkür meselesine dair.* Şeylerin ve tefekkürün 'dönüş' olarak gösterilen dönüm noktasıyla birlikte ontoloji, Fenomenoloji ve hermeneutik hakkında konuşmaz Heidegger. Humanizm-mektubunda (GA, 9, 357), "gerçi fenomenolojik görmenin önemli yardımını elde tutma, ama yine de 'bilim' ve 'araştırma'ya yönelik uygunsuz gayeyi

* *Selbstenteignung* kavramını "Aneignung" (hususîleştirme) kavramının zıttı olarak anlarsak, burada sich-*nicht*-zu-eigen-machen, yabancılaştırmanın söz konusu olduğu görülür (-ç.n.).

elden düşürme" denemesinden bahseder. Bir görünme ve gösterme mekanını koruyan 'açıklığı'* olarak varlıktan ve düşünmenin hareket serbestliklerini açıp diğerlerini kapatan 'hadise'** olarak varlıktan hareket eden bir tefekkür burada yola koyulur. bu tefekkür için Husserlci fenomenoloji, bir tahattur'a –ya da daima değişen bir göreve dönüşür ki bu tefekkür, 'hatırlama' ve 'teşekkür ile kafiyelenir ve 'manzum'a ['şiirleme'ye] yakındır. Böylece Heidegger'in "Fenomenolojiden giden yolu", bir fenomenoloji umuduyla biter ki, "çağdan çağa değişen ve sadece bu sayede kalıcılaşan tefekkür olanağının, düşünülmesi gerekenin talebini karşılaması" olarak "fenomenoloji bu tarzda tecrübe edilip akılda tutulursa, açıklığı bir sır olacak tefekkür meselesinin lehine bu fenomenoloji ismi kaybolabilir."

* "Lichtung" kavramıyla Heidegger, ışık ve aydınlatmadan ziyade. açıklığa (*das Offene*) ve serbestliğe (*das Freie*) atıfta bulunur (-*ç.n.*).

**1936'dan beri Heidegger'in bir "başka başlangıç" felsefesinin baş kavramlarından "Ereignis" kavramı, "Da-sein" (Ora-da-olma) ya da "das Da des Seins" "Varlığın Ora'sı" hadisesini, yani varlık ve insan varlığının birbirine aitliğini gösterir. Olaydan ziyade hadise olarak çevirmeyi uygun gördüm (-ç.n.).

# VII. Vücutsal varoluş fenomenolojisi (Fransa)

*Toplum ve kurumlarmdan ürkmeyi*, kendinden hareketle ifade eden isim ürkekliği, Fransa'da geliştiği gibi, vücutsal varoluş fenomenolojisine uymaz. 30'lu yılların ortalarından beri Fransa'da bu fenomenoloji, tamamen kaybolmayan bir ses getirdi ki, 60'lı yılların ortalarında yapısalcılık öne çıktı. Merleau-Ponty'nin *Phénoménologie de la perception* adlı eserinin önsözünde açıkladığı gibi Fenomenoloji, ona ve çağdaşlarına yeni bir felsefe olarak değil de, aksine çok önceden hazır oldukları bir şey olarak görünüyordu. Başka türlü pek de düşünülemez ki, alımlama hızlı bir şekilde bağımsız, kendine has bir yaratmaya ulaştı.

1. *Varoluşçu fenomenolojinin oluşumu ve orijinalliği.* Léon Brunschvicg ve Alain şahsında en etkili temsilcilerine sahip kartezyen-Kantçı rasyonalizm, 30'lu yıllara değin Fransız üniversite felsefesine hakimdi. Bilim ve toplum eleştirisi, insanlığın ilerlemesine ortak hizmet için burada birleşir. Yaşamın somut açıklığına dönüşle

HENRI BERGSON (1859-1941), bilinç felsefesi, olgu bilimleri ve real politika safına gedik açtıktan ve Fenomenolojinin öncüsü olarak GABRIEL MARCEL (1889-1973), varoluşun 'somut felsefe'si çerçevesinde, hususi vücudu, Sen'i, varlıktan pay almayı konu edindikten sonra, bunlar biçimsel bir kırılmaya yol açan fikirlerdi ki bu fikirler, Almanya menşelidirler. Bununla birlikte Fransa'ya giden yolu Almanya üzerinden bulup yeni fikirlerin yayılmasını sağlayan Georges Gurvitch, Aron Gurwitsch, Alexandre Kojève, Alexandre Koyré, Eugène Minkowski ve Leo Schestow gibi Doğu Avrupalı bilginlerin Exodus'undan [çıkışından] faydalandı Fransa. Bunun dışında 1918'de Fransa sınırları içine giren Alsas, Almanya menşeli fikirlerin ön hattıydı. Üstelik şu gerçek önem taşır ki, Husserl, Scheler ve Heidegger'in düşüncelerinin keşfi, Kierkegaard'ın tanınmasıyla, Hegelcilik ile Marxçılığın rönesansıyla ve Freud'un psikoanalizine, Gestalt teorisine artan ilgiyle aynı zamana denk geldi.

Başlangıçtan beri bu, tarihin berisinde ya da ötesinde ve insan bilimlerine dair araştırmadan uzak bir şekilde kendi kaynaklarını arayan yaşama felsefesinin her biçimine karşı bir mesafe anlamına gelir, ama Bergson örneğinde tam doğru olmayan bir mesafedir. Bu aynı zamanda, Almanya'dakinden farklı olarak, orijinalliğini sulandırmaya başlayan karma biçimlere değin, Fransa'da Fenomenolojinin başlangıçtan itibaren varoluşçulukla ittifak kurup Hegel-Marxçılığıyla karşı karşıya geldiği anlamına gelir. Bu yeni tarz düşünmenin yaratıcılarından biri olan JEAN WAHL (1888-1974), *Vers le concret* [*Somut Olana Doğru*] adlı eseriyle (1932) geniş bir çerçevede kullanılabilir parolayı ortaya koydu. Düşünmenin somutlaş[tırıl]masıyla beraber, -kendi müttefikleri de içinde olmak üzere- Fenomenolojinin, mutlaklık iddiaları boş vaatler olarak kalan bir antropolojide sonlanacağına dair Husserl'in dile getirdiği tehlike ürkütücüdür. *Les Temps Modernes* [*Modern Zamanlar*] adlı derginin ilk sayısının önsözünde, muhtemelen Sartre'ın kaleminden çıkan şu satırları okuruz: "Rölativistler şöyle dursun biz, açık ve seçik bir şekilde kesin olarak söylüyoruz ki, insan, bir mutlaktır." ["*Bien loin*

*d'être relativistes, nous affirmons hautement que l'homme est un absolu."*] Pek ucuz bir hümanizmin gölgesi, Fransız fenomenolojisine uzun zaman boyunca eşlik edecek; bunu, 60'lı yılların anti-hümanist galeyanları açıklar.

Fransız fenomenolojisinin kökeni, kendi orijinalliğinde akseder. Transsendental ve ontolojik değişime yeni bir varyant katıp Heideggerci Dasein hermeneutiğine yakın olan bir *varoluşçu fenomenoloji* formülü kendini, genel emare olarak sundu. Paul Ricœur'ün 1957'deki *phénoménologie existentielle* belirlenimini izlersek, şöyle bir resim ortaya çıkar. Bu eserde de Fenomenoloji, belirli bir konu bütünlüğünün, bir tematiğin spesifik bir *metodu* olarak öne sürülür: Bu, *varoluş tematiği*dir, öyle ki, transsendental felsefe bir yandan (mesela geç dönem Husserl'de) varoluşçu hatları benimser, tersi olacak şekilde (burada Hegel'in Tin Fenomenolojisi'nden Kierkegaard'ın varoluş felsefesine ve Nietzsche'nin peçeyi kaldırma tekniklerine uzanan) varoluş felsefesi, Fenomenolojinin üstü kapalı bir tarzını öne sürer. Varoluşçu fenomenolojinin bu tarzına belirli ana motifler eklenebilir: Vücut, özgürlük ve başkaları ki bu bağlamda -ekleyebileceğimiz gibi- vücudiyet, dünyayla, başkalarıyla ve kendi kendimle ilişkinin kesintisiz ve dolaysız aracını sunar. Buna devam edersek, tasviri amaç-koyma, varoluşa hangi anlamın yüklendiğine göre değişir. Yani insanın yabancılaşmasını ortaya koymayı, dünyadaki yerini yeniden bulmayı veya metafizik boyutunu yeniden kazanmaya çalışıp çalışmamaya göre değişir. Ayrıca Ricœur, Fenomenolojinin üç varyantını yani Sartre, Merleau-Ponty ve Gabriel Marcel varyantını hatırlatır.

Ricœur'ün Fenomenolojiden hareketle çizdiği ve Fenomenolojinin belirli bir evresine ait olan resim, önemli hatlara tekabül eder. Varoluşun -tümel ve tekil, ideel ve gerçek olanın içlerinde kaynaştığı, birbirine geçtiği- somut biçimlerine geri gidiş bu Felsefenin - bilim, sanat, siyaset ve kişisel yaşamın çeşitli biçimlerinde gerçekleşmiş olduğu gibi- felsefe-olmayana açıklığını ortaya koyar. Merleau-Ponty'de *Partout et nulle part* [*Her yerde ve hiçbir yerde*]

başlığı altında şunu okuruz : "Felsefe her yerde, bizzat 'gerçeklerdedir' - ve yaşamın bulaştırıcı etkisinden korunmuş bir alanı yoktur" (1960, 163). Ancak bu gerçekler, gerçekler olarak deşifre edilmelidir; somut olanın kendi yapıları vardır ve *engagement*'a denk gelen *dégagement*'ın bir şekli olmaksızın kavranamaz. Husselci indirgeme teknikleri geri tepilip hor görülürse, kendi hatlarını olan bitenle ilişkilendirmek yerine, yaşam reflekslerine ve imzalanan manifestolara indirgenen bir konkretizm [*somutçuluk*] tehlikesi baş gösterir. Oysa Sartre ile Merleau-Ponty arasındaki münakaşada önemli bir rol oynayan konkretizm tartışması, bizzat bu fenomenolojinin bir parçasıdır.

Fakat Ricœur'ün gözümüze tuttuğu resim, birkaç düzeltmeye ihtiyaç duyar. Varoluşçu fenomenolojinin bu tarzı, Fenomenolojinin Fransa'da ne yarattığını göstermez. Husserl'e dayanan *transsendental-fenomenolojik* hatlar da vardır. Kısmen bu, kişisel Kendi-sorumluluğunun kartezyen motifidir ki, mesela Husserl'in ilk taraftarlarından biri olan GASTON BERGER'de (1886-1960), (1910 doğ.) RAYMON POLIN'in değer etiğinde ve (1920 doğ.) HENRY DUMÉRY'nin din felsefesinde etkisini sürdürdü. Kısmen de bir *fenomenolojik epistemoloji*yi ortaya çıkaran transsendental otonomidir ki, SUZANNE BACHELARD ve eleştirel kesintilerle JEAN-T. DESANTI'de açık bir şekilde görülür. Her ikisi, JEAN CAVELLIÈS'nin (bkz. X, 7) erken dönemde yaptığı Husserl eleştirisine dayanır. Son olarak, Heidegger'in Hümanizm-Mektubu'nun alıcısı JEAN BEAUFRET (1907-1982) ve öğrencilerinde tüm antropolojik yorumların ötesinde Heidegger'in varlık tefekkürüyle doğrudan uğraşma denemeleri vardır. Fenomenolojinin kesintisiz antropolojileş[tiril]mesi imajı, bütüne bakıldığında, uygun değildir ki bu imajı, Derrida *"Les fins de l'homme" ["İnsanın Sonları"]* (1968, ve 1972 basımı) müphem başlığıyla resmetti.

Ayrıca varoluşçu fenomenoloji, *uzun müddet* Fransa'da gelişmiş olan her şeyi temsil etmez. İster Sartre'da olduğu gibi marksist bir antropolojiye, Merleau-Ponty'de olduğu gibi strüktürel bir ontolo-

jiye, Levinas'ta olduğu gibi Başkası'na odaklı bir etiğe yönelerek, ister Ricœur'de olduğu gibi metaforlarda ve anlatı yapılarında hareket eden bir hermeneutiğe yönelerek Fenomenolojinin, kendi sınırlarını aşmayı hedeflediği gerçeği özellikle tipik temsilcilerde kendini gösterir. Merleau-Ponty Fenomenolojinin Fenomenolojiolmayanla ilişkisini düşünüp hesaba katması gerektiğini talep ettiğinde, sadece kendisi için konuşmaz (1960, 225, Alm. AG 64). Fenomenolojinin kendini sınırlama ve kendini aşma tarzı ve şekli sonunda, kendi kaderini seçip tayin eder.

2. *Jean Paul Sartre: Yaratıcı hiçlik.* JEAN-PAUL SARTRE [1905-1980] gibi edebi ve siyasi olarak tamamen angaje olmuş bir şahsiyet için, felsefe, sadece kendi yaratımının veyahut eserinin bir görünümü demektir ve Fenomenolojinin felsefede yine önemli, ama gittikçe daha fazla kaybolan payı vardır. Başlangıçtaki fenomenolojik impulslar kaybolmazlar, ne var ki bu impulslar, adım adım çoğalıp artan bir varoluşçuluk, marksizm ve hermeneutik sentezinde sızarak akarlar. Sartre herhalükârda en erken dönem Fransız fenomenologları arasındadır. Levinas okuması ve Aron sayesinde Fenomenolojiye ilgi duyduğunda ve sonrasında Berlin'de 1933-34 yıllarında kavgalı siyasi arenadan uzak bir şekilde Husserl, Scheler, Heidegger ve Jaspers'in eserlerini incelediği vakit bu onun için, kendine has bir uyanıştı. Bu uyanış aynı zamanda, bütün kültürel örtbas etmelerden kurtulmuş, tüm 'düşünce kılıfları'ndan mahrum bir biçimde ve bize dik dik bakan bir ağaç kökü gibi çıplak bir şekilde, bütün yabancılıklarında ve karşı duruşlarında şeylerle karşılaşma demektir. Husserl'in 'şeylerin kendileri', insandan uzak bir manzarayı gösterirler. Bulantı, tıpkı Heidegger'in korku fenomeni gibi varlığı ifşa edici olarak tezahür eder; oysa bu şekilde açığa çıkan varlık, bir anlama kendince sahip değildir, bir 'dönüş' için değil de, aksine sadece hiçlikten gelen özgür taslaklar için zemin sunar.

1936-1940 arası dönemde Sartre öncelikle, nesnel olarak bir bilinç fenomenolojisine, yöntemsel olarak ontolojik yönelimli bir feno-

menolojik psikolojiye atfedilecek bazı araştırmaları kaleme alır. Fransız fenomenolojisi, burada ilk defa kendine özgü sesle söz alır. Yayımlanmasını Sartre'ın Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki en önemli felsefi olay diye ilan ettiği *Ideen I*'in Husserl'i ses getiricidir (1949, 139). Oysa bilincin transsendental-eidetik öğretisi, hemen hemen bir geçiş olmadan, Heidegger'in Dasein hermeneutiğiyle tamamlanır; bu şekilde ortaya çıkan temel bilim, hem salt fenomenoloji hem de antropoloji olarak nitelenir, olgu bilimi olarak ampirik psikolojiye karşı duruş belirleyicidir ki, Piaget'in sonradan "felsefenin illüzyonları" arasında saydığı ve Merleau-Ponty'nin iştirak etmediği bir karşı koyma söz konusuydu. Aşina konular işlenir, ancak bu aşina olunmayan bir biçimde yapılır. Erken dönem Husserl ve Aron Gurwitsch'in tasarladığı gibi, Sartre da bilinci, *bilincin Ben-siz alanı* olarak tanımlar ki Ben, tıpkı şeyler gibi, bu alana aşkındır. Örnek aldığı Alman düşünürler gibi duyumsamanın yönelimselliği ve ruh hallerinin ana tonunu vurgular. Oysa *duyguların büyüsü*nü bilincin kendini büyülemesinden ve cezbetmesinden türetip bu büyüyü, dünyaya rasyonel yönelmeyle zıt bir konuma getirir. Son olarak Sartre, *imajinasyonun öz gücü*nü keşfeder, ancak bu, Husserl'in tanımlamasından farklı bir şekilde, algının 'ilk-modu'nun bir modifikasyonu değil de, aksine tasavvurun gerçek dünyayı hiçlemesine (*néantisation*) yol açacak algının çevresel yabancılaşması* anlamına gelir. Bir yandan bizzat hiçbir "dış"ı (*dehors*) tanımayan bilincin kendiliğindenliği, şeffaflığı ve hafifliği (*La transcendance de l'Ego*, 1965, 67, Alm. 76) ile diğer yandan şeylerin durgunluğu (inertie) ve donukluğu (opacité) olarak iki varlık tarzının tekrarlanan mukabelesinde, bütün geç dönem eserlerinin dayandığı bir varlık ve hiçlik diyalektiği hazırlanır.

1943'te savaş ve direniş bunalımlarının ortasında Sartre, savaş sonrası yılların varoluşçuluğunu hazırlayan *L'être et le néant* [*Varlık ve Hiçlik*] adlı en önemli eseri yayımlanır. Alt başlığının belirttiği

* Bir yaşantı olarak "*Entwirklichung*" (İng.: *derealization*), gerçekle ilgisiz duygular algılamak, normal insanların rüya görmesi gibi, çevreye yabancılaşma demektir (-ç.n.).

gibi bu "fenomenolojik ontoloji denemesi", varoluşan bilincin fenomenolojisine atfedilmesi gereken tasvirlerle doldurulmuştur, ama sadece radikalleştirilmiş bir kartezyen dualizm değil, aynı zamanda Alexandre Kojève'nin daha önce ünlü Hegel derslerinde varoluşçulukla ilişkilendirdiği Hegelci diyalektik kavramsallığı da bu tasvirlerin içine karışmıştır

Sartre'ın Fenomenolojiyi ontolojileştirmesi, Husserlci yönelimselliğin infilakı olarak kavranabilir. Gerçeklik ile yaşantı arasındaki yarığı aşan 'bir şey olarak bir şey'in signifikatif farkı, biçimsel olarak *hiçbir şey* ile aşılan ontolojik bir uçuruma dönüşür. Kendini gösterenin fenomenalitesi, varlığın çift trans-fenomenalitesine doğru ayrışıp çözülür. Her ne iseler kendilerinde varolan şeyler, salt anlamsız positivitededirler ve bilinç, kendisi için salt hiçlemeden, anlam koyucu negativiteden, salt özgürlükten başka bir şey olmayarak bu kendilerinde varolan şeylere anlam verir. Ne ise o, olmayarak -böylece daima kendinden koparak- ne ise o olan bir varlığa kendi olgusallığında bağımlı olan bir bilinç, kendisine gerçi ait olmayan, fakat kendisiyle karşılaştığı bir Dış'ın girdabına düşer. Zamansal vecdlerde, kendi refleksif mesafede, dünyayı yükselerek aşmada, nihayet beni kendi-olmamda dışa vuran ve fiili Dasein'ımı yaşanan bir vücut ve idrak edilen bir beden olarak yaran Başkası'nın bakışında karşılaşır bilinçle Dış. Varlığın ve Dasein'ın bu parçalanmışlığı, her teolojiyi temelden mahrum eder. Yine de, kendi kendisini temellendirip kuran kendin-de-ve-kendisi-için hedefine, yani tanrılaşmaya, Sartre bahtsız bir Hegelcilik tarzında tutunur: "İnsan, faydasız bir ihtirastır."

Sartre, sadece tasvir sanatı bakımından değil, aynı zamanda merkezi düşünceler bakımından, mesela bütün anlamlı düzenlere sinen olumsallığın ve bütün totalleştirme denemelerini akamete uğratan kırılmaların gösterilmesinde, Merleau-Ponty ve Levinas'a yakın durur. Ne var ki onu eski çığırlarda tutan şey, Merleau-Ponty'nin "ontolojik çift-görme" (diplopie ontologique) diye (krş. 1964, 219 vd., Alm. 216) nitelendirdiği şeydir. Ayrıca bu çift-görmeyle

insanın, açıkça esirgenmiş bir bütünde gözü vardır. Sartre bu şekilde gerçi insanlığı *fait accompli [olmuş bitmiş olay, tamamlanmış olgu]* olarak kabul eden basit bir antropolojizmden kurtulur, ama bu, sonsuz bir 'Vesaire'de kalır. Eğer Sartre sonuçta varoluşçuluğu ahlak bağlantılı bir hümanizme doğru genişletip onu nihayet -1960 tarihli *Critique de la Raison Dialectique [Diyalektik Aklın Eleştirisi]* adlı eserinde- hümanize edilebilir bir marksizme kattıysa, o zaman, tekil varoluşun temeli yerine tekil pratiğin temelini koyar, ancak bununla birlikte, bir bütünü vaat edip bu bütünü aynı zamanda reddeden erken dönem ana hatlarda nihai hiçbir değişiklik olmaz. Yaşlanan filozof son olarak, eski dualizmlerini geride bırakıp "aramızdaki" bir realiteden haraket eden yeni bir "Biz ahlakı"nı gözleriyle aradıysa da (Obliques No 18-19, 1979, 14 vd.) burada başka bir fenomenoloji ortaya çıkar ki, tamamlanmadı.

3. *Maurice Merleau-Ponty: Dünyaya vücutla demirlenme.* 1955'te siyasi sebeplerden ötürü işbirliği bitene dek, nüfuzu büyük *Les Temps Modernes* adlı dergiyi onunla beraber yayına hazırlayan Sartre'ın dostu, daha sonraları muhalifi olacak MERLEAU-PONTY (1908-1961), birçok açıdan Sartre karşıtıdır. Başlangıçtan itibaren Descartes'tan ziyade Bergson'a yakın durarak Fenomenolojinin bir tarzını geliştirdi ki bu fenomenolojide vücudiyet, insani taslakların fiili sınırlarını belirtmeyip, aynı zamanda bu taslakların merkezini göstererek onlara sıçrama gücü bahşetti. Merleau-Ponty'nin kendi erken dönem çalışmalarında yazdığı gibi (Waldenfels 1983, 149) vücut kendi aracı varlığında, saf bilinç ile saf doğanın, etkenlik ile edilgenliğin, otonomi ile bağımlılığın, ve de refleksif ile pozitif bilginin berisinde bir "üçüncü boyut"u açar. Merleau-Ponty, açık ve net bir yorumdan uzaklaşıp eksilen *ambiguïté [muğlaklık]* erdemini, bir *permixtio*'dan *[karış[tır]madan, kaynaşmadan]* ortaya çıkarır. Bilincin bir vücutsal varoluşa -ki kurduğu şeye kendisi de aittir-dönüşmesiyle transsendental bünye, temelli değişir. Bu değişiklik, Merleau-Ponty'yi hayatının sonuna dek uğraştırır ve böylece Fransız

fenomenologlarının hiçbirinin yapamadığı bir şekilde Fenomenolojiye orijinallik bahşeden bu düşünürün yaratıcı eseri, sadece Fenomenoloji [*için*]*de* bir çalışma olarak değil, aynı zamanda Fenomenoloji *ile* meşguliyet olarak görülmelidir.

Varoluş fenomenolojisinin sunduğu olanaklar, Merleau-Ponty'nin, geç dönem eserlerine yön veren *La structure du comportement* [*Davranışın Yapısı*] (1942) ve *Phénoménologie de la perception* [*Algı Fenomenolojisi*] (1945) adlı ilk iki eserinde ortaya çıkarlar. Bu iki eserde, ideolojik bir değerlendirmede olmadığı gibi hızlı bir genel bakışta da olmayan renkli ve yoğun bir manzara görünüverir. Sartre'dan farklı olarak Merleau-Ponty, geç dönem Husserl'e dayanarak onun *Ideen II* ve *Krisis* eserlerini dikkate alır. Bununla birlikte yaşama dünyası, ilk-görüş, ilk-kuruluş, tortulaşma, edilgen sentez ve vücut yetisi gibi kavramlar önplana çıkar ki bu kavramlarda, Husserl'in "estetik dünyanın logosu" dile gelir. Ayrıca insan bilimleri bütün genişliklerinde, fenomenolojik analize götüren kapıya dayanırlar. Bu bilimler arasında, Merleau-Ponty'nin öncelikle Sorbonne'da Piaget'in selefi olarak öğrettiği çocuk psikolojisi, hem de diğer yandan figür ve zemin ayrımıyla, tecrübe alanının kendi organizasyonu varsayımıyla, ampirik olarak mevcut ya da zihinsel olarak kuralabilir bir dünyanın önyargısını sarsan Gestalt teorisi vardır.

Başkalarının 'varoluş'tan söz ettiği durumda, Merleau-Ponty öncelikle somut yaklaşarak, *davranış*tan bahseder. Onlardan hareket ettiği somut şekiller, yapılar ve alanlar, ne şeyler ne de hazır düşüncelerdir, aksine görünüş ve organizasyon biçimleridirler. Karşılık gelen vücutsal davranış, kör mekanizmalara ve bilinçli edimlerine doğru dağılmaz, konum talebine cevap verir ve burada, geçerli kuralların mahrum olduğu yeni olana muktedirdir. İkinci eserinde, daima *algı*da, fakat sadece algıda değil de, aynı zamanda her motorik [hareket ettirici], duygusal, cinsel, dilsel, kültürel ve sosyal davranışta vazife gören bir "*işleyen yönelimsellik*"i 'varoluş'un yerine koyar. Algı, diğer fenomenler arasında basit bir fenomen değildir,

aksine temel ve ana fenomendir. Ne söylersek söyleyelim, ne yaparsak yapalım sadece sınırlı bir perspektif ve ufuklarla kendini açığa çıkaran bir dünyayla temasımız vardır daima. Dünya tamamlanmamıştır, tecrübe de kapalı değildir, açıktır. Tam belirlenmişlik, tecrübe yasalarına ve ilkelerine aykırı olacaktır. Algının ana motifi, *vücudiyet* motifine bağlanır. Hususi vücut, tecrübenin değişik boyutlarını açığa çıkarır. Vücut bizi Bura-ya [Hier, *en yakın yer* olarak Bura'ya] demirler ki, hareketin serbestileri Bura'dan açılır. Duyumsayarak vücut, dünyasal vukubulmanın ritimleriyle aracısız uyumluluk veya uyumsuzluk halindedir, algılayarak vücut, şeylerin çeşitliliğini idrak eder. Beden dilinin ve sözlü dilin [Körper- und Wortsprache] jestlerinde vücut, yaratıcı ifadeyle ve dışa vurumla anlam üretir. Vücutsal varoluş nihayet, "vücutlararasılık"ı (*intercorporéité*) bir "ara-dünya"yla (*intermonde*) bağlı olan koegzistansa, birlikte mevcudiyete doğru genişler. Vücutsal varoluş, bütün sosyal ayrımların kendisinden çıktığı ve hiçbir sosyal formun tüketmediği anonim temel ve zemindir. Hususi ve yabancı olan, doğa ve kültür gibi kesintisiz bir şekilde iç içe geçer. Vücutsal ön-sunulmuşluk nihayet, *zamansal bir gecikme* anlamına gelir ki bu gecikme, her düşünmeye ve eyleme, bir yenilenmenin veya yeniden temsilin, bir *reprise*'in sonradan tamamlayıcı karakterini bahşeder. Bir algı alanı olduğu gibi, bir "özgürlük alanı" (Hua III, 195) da vardır. Eylem *özgürlüğü* dahi, cevap verdiği durumlara atıfta bulunur ve cisimlendiği yapılara eklenmiştir. Sadece düşlenen eylemlere müsaade eden bir her şey veya hiçbir şey yasasına itaat etmeksizin eylem alanı, şunu tavsiye eder, bunu zorlaştırır, bir diğer şeyi dışlar. Algıyı ölçü alan bu pratik fenomenoloji, Sartre'nın -özgürlük öğretisinden siyaset teorisine- bütün felsefesine zıttır (bkz. XI, 2).

Bu felsefe, "muğlaklık felsefesi" olarak adlandırıldı (De Waelhens 1951). Bu karakterize ediş, bizzat isabetsiz olmamakla birlikte muğlaktır. 1952'de Collège de France'a atanmadan önce kaleme aldığı Adaylık metninde Merleau-Ponty, iyi ve kötü muğlaklık arasında bir farktan söz eder. Anti-kartezyen "ne-ne-de", olumlu bir çözüm ola-

rak sunulursa bundan, eski unsurların değişmeksizin gizlice girdiği salt bir "sonluluk ve evrensellik karışımı"nın "hem-hem-de"si çıkar. Bununla birlikte transsendental bilincin görevlerinin sadece vücutsal varoluşa iletilerek bir *ön alan*a (ön dünyaya, ön-Ben'e, ön-yüklemsel tecrübeye vs.) doldurulduğu tehlikesi meydana çıkar. Olup biten şey, hiç varmayacak bir sonradan gelen bütünlük açısından geçici kalır. Transsendental fenomenolojinin salt somutlaştırılması, siyasi attentizmdem [bekle gör politikası] daha iyi durmayacak ki, Merleau-Ponty bu siyasi attentizmi titiz ve sert bir şekilde yargıladı.

Merleau-Ponty'nin *uzun vadede* [*in the long run*] böyle bir hakikatin geçersizliğini ve güçsüzlüğünü açık bir şekilde gördüğünü, onun geç dönem denemeleri gösterir ki, Collège de France'taki faaliyetlerinden ölümüne değin bu denemelerle uğraştı. Ona yardımcı olan şey, 40'lı yılların sonuna doğru işlediği, ona Lévi-Strauss ve Lacan ile temas kurmayı sağlayan Saussure'ün ve Roman Jakobson'un yapısalcı lengüistiği ile esaslı bir şekilde uğraştı. Daha önceki figür ve zemin ayrımında olduğu gibi, artık göstergenin bir gösterge sistemi içinde -diyakritik- ayırıcı karakteri, yön verici ve ölçüt olur. Göstergenin aracı olduğu anlam, daima dolaylı, *lateral* [yanal], *allüsif* [imalı], her türlü doğrudan erişimden uzak kalır ki, sadece "sözlerle doldurulabilir belirli bir boşluk" olarak kavranabilir (1960, 112) ve sözlü dil [Wortsprache] için geçerli olan şey, Merleau-Ponty'nin gittikçe daha fazla dikkat ettiği resim dili için de uygundur. Proust, "bir tecrübeyi *çevirme*"mizden ibaret olan *ifade paradoksu*nun tanığı olur ve bu tecrübe, "yaratıp meydana getirdiği söz sayesinde ilkin metne dönüşür" (1968, 41). Husserl'in "henüz lal tecrübeyi, kendi hususi anlamında ifade etmek" gerektiğiyle ilgili sık alıntı yapılan cümlesini Merleau-Ponty, hiçbir ilk-metnin peşinden koşmayan, aksine bu ilk metni daima yeniden yazan yaratıcı ifadeye çağrı olarak anlar. Bununla birlikte Valéry ve Rus biçimciliği bağlamında dile getirildiği gibi, anlamın her yeni oluşumu sapma, farklılık ve ayrılık (*écart*) olarak, her yeni biçimlen-dir-me ise eşzamanlı biçim değiştirme ve biçim bozma olarak kendini gösterir.

*La prose du monde* [*Dünyanın Nesiri*] (ölümünden sonra 1969) ve *L'œil et l'esprit* [*Göz ve Tin*] (1961) denemelerinde edebiyat ve resim bağlamında hazırlanan şey ise, tamamlanmamış *Le visible et l'invisible* [*Görülür ve Görülmez*] adlı eserinde gelişimini bulur. Bu eseri, 1964'te Claude Lefort derledi ve üçte biri çalışma notlarından ibarettir. Bu eserinde Merleau-Ponty, bilinç ve özne felsefesinin geriye kalan izlerini silerek erken dönem vücutsal varoluş fenomenolojisini, tamamlayıcı bir "ontolojik yorum"a tabi tutar ki bu, Husserlci ve Heideggerci metinlerin yoğun okumalarının eşlik ettiği bir revizyondur. Hâlâ vücutla muğlak bağlamı olan *algı* fenomenolojisi, bir *görme* ontolojisine dönüşür. *Görme* (*vision*), artık bir özne edimi değildir, aksine gören, görülür ve birlikte-gören arasında cereyan eden bir olaydır. Bu revizyonun bazı ana hatları burada işlenmelidir.

1. Tecrübenin anlamı bizzat, *sapma, fark-lılık* olarak görünür: *Bir şey*, başka bir şeyden ayrılıp bir arka plandan farklılaşarak görünür ve aynı şey, sosyal alandan çekilip ayrılan *bir kimse* için de geçerlidir.

2. Bununla birlikte "üçüncü boyut" *mekan* olur ki, bu mekanda bir şey görünür; üçüncü boyut, *texture* [*doku*], *membrue* [organ], *jointure* [bitişme yeri], *charnière* [menteşe] olur ki, görünen burada sıralanır; üçüncü boyut, *unsur* olur ki, bu unsurdan görünen çıkar ve bu unsurda hareket eder. Bununla beraber üçüncü boyut, her tek taraflı öznelleş[tir]meden uzaktır. Benim veya bizim olan beden (*corps*), şeylere, başkalarına, zamana ve idelere sıçrayıp yayılan bir 'et' (*chair*)* olarak genişler. '*Chiasma*' [kesişme], '*reversibilité*' [tersine çevrilebilirlik], 'iç içelik/girişikilik' (*entrelacs*) gibi kategoriler, kökensel olanın kırılıp parçalandığını" (1964, 165, Alm. 165) ifade eder. Varlık artık, önümüzde değildir, aksine çevremizdedir ki, hiçbir tasavvur gücü veya yapım gücünün tüketemeyeceği

* Tartışmalı olan bu kavramı "daha teolojik" ve ontolojik bir vurguyla, aynı zamanda Merleau-Ponty'nin Alman çevirmeni B. Waldenfels'e katılarak, "ten" yerine "et" olarak çevirmeyi uygun görüyorum (-ç.n.)

*être brut* [ham varlık] veya *être souvage* [vahşi varlık]tır. Eski ön-alan, her bir şeyin başkasından ayrılıp farklılaşarak belirlendiği *Ara-alan*a dönüşür.

3. Görülürün arkasına, görülmez bir şey konulur ki bu görülmez şey, dünyadaki bir şey olarak sadece fiili olarak görülmez değildir ve de dünyanın ötesinde, daha ziyade "bu dünyanın görülmez bir şeyi" (age. s. 198, Alm. 198) olarak dünyaya ait olan bir şey gibi mutlak şekilde görülmez değildir. Bu "başka-yer-den-in asli biçimi", bilincin bizzat kendi "kör noktası"na sahip olmasına, "bilincin bir bilinçdışısı"nın varolmasına (age. s. 308, Alm. 321) yol açar.

4. Oysa bakıştan sıyrılarak kendini gösteren bu varlık, sadece *varolanda* kavranılabilirdir, dolaylı ve fazlalık olarak. Aracısız bir erişim, çağrı ve sükunetle sonlanır. "Dolaylı Ontoloji" olarak Merleau-Ponty'nin strüktürel ontolojisi, Fenomenolojiye ait ve bağlı kalır. "Filozof" der Merleau-Ponty 1959 tarihli Husserl makalesinde "gölgesini beraberinde taşır" ki bu gölge "gelecekteki ışığın gerçek namevcudiyetinden daha fazla bir şeydir." Bu gölgeyi sıçrayıp aşma değil de, onu dikkate alıp düşünmek bilhassa önemlidir.

Merleau-Ponty'nin "vücuda tutuklu akıl"* kavramı (krş. Métraux/Waldenfels 1986) genellikle dolaylı, fakat bir o kadar da çeşitli şekillerde, Foucault ya da Lyotard'da olduğu gibi alttan alta etkili olmuştur. Ancak felsefesi, kendine has bir meskeni Leuven'de ALPHONSE de WAELHENS (1911-1981) şahsında buldu ki Heidegger çevirmeni ve yorumcusu olarak Waelhens, Merleau-Ponty'nin felsefesine ilk büyük girişi "*Une philosophie de l'ambiguïté*" [*Muğlaklık Felsefesi*] (1951) başlığı altında kaleme aldı ve *La philosophie et les expériences naturelles* [*Felsefe ve Doğal Tecrübeler*] (1961) ön-felsefi içerilmiş ontolojiler düşüncesini izlemiştir. De Waelhens varoluşçu fenomenolojinin darboğazlarından çıkma çarelerini Lacan'da ararken, Brükselli filozof MARC RICHIR, Merleau-Ponty'nin geç

* "Leibhaftige Vernunft" örneğinde olduğu gibi "leib-haftig" sıfatını vücûda tutuklu olarak çevirdim, zira "-haftig" sıfat eki, "behaftet, gefangen, eingenommen" ile ilişkilidir (-ç.n.)

dönem ontolojisini spekülatif olarak ileriye götürerek bu ontolojiye doğrudan bağlandı (bkz. VII, 6).

4. *Emmanuel Levinas: Başkası'nın çehresinde.* (1906 doğ.) EMMANUEL LEVINAS ile Fransız fenomenolojisine yabancı garip bir ses gelir ki, dönülemez bir yola koyulmanın ve ister ontolojik, tarihsel olsun, ister ikisi birlikte olacak şekilde tarihsel-ontolojik olsun, her düzenden çıkış ve kaçışın tonuydu bu. Çağa duyarlı erken dönem denemesinin adı *De l'évasion* [*Kaçış Üzerine*]dir. Şeylerin kendileri, daima başkadırlar ve bir başka-yerdedirler, mevcut bir düzene katmaksızın başkalıklarını göstermek bilhassa önem arz eder. Bununla birlikte tersini-söylemenin [*Ent-sagung, dédire*] özel bir biçimi, fenomenlerin logos'undan talep edilir. Levinas, Litvanyalı-Yahudi bir aileden gelir, fakat erken yaşta Fransız vatandaşı olur. Strasburg'ta Jean Hering'in yanında eğitim görmesi ve Husserl ile Heidegger'in bulunduğu Freiburg'ta ikamet etmesi, onun doğrudan Fenomenolojiyle temasını sağladı. 1930'da Husserl üzerine yazılmış ilk monografi olarak tezi *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl* [*Husserl'in Fenomenolojisinde Sezgi Teorisi*] yayımlandı ve G. Pfeiffer ile birlikte Husserl'in *Cartesianische Meditationen* adlı eserini çevirdi. Zamanın olayları onu esirgemedi, Litvanyalı aile üyeleri Yahudilere yapılan zulmün kurbanı oldu. Kendisi, Almanların esir kamplarında Fransız askeri olarak sağ kalıp kurtuldu. Savaş ve Holocaust dehşeti, felsefesini gölgeledi. Savaştan sonra, Husserl ve Heidegger üzerine bir küçük çalışmalar dizisi ve 1967'de *Le Temps et l'Autre* [*Zaman ve Başkası*] başlıklı denemesi yayımlandı ki bu denemede, 1961 tarihli *Totalité et Infini* [*Bütünlük ve Sonsuzluk*] ve 1974 tarihli *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence* [*Varlıktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*] iki büyük eserde kendi sesi gür çıkana dek, ana tema belirgindir. Levinas, varoluşçuluğun, marksizmin ve yapısalcılığın farklı eğilimlerine ve yönlerine sadece değinmiştir, ama fenomenolojik temel yönelimine, en az Yahudi kökeni kadar sıkı tutunur.

*Totalité et Infini*'de totaliter düşünmeye ve taslağa karşı çıkar ki Franz Rosenzweig'ın *Stern der Erlösung* [*Selamet Yıldızı*][6] eserine de dayanarak Levinas, bu totaliter düşünmeyi Batı aklının hipoteği olarak anlar. *Bütünlük*, bireyi bütün olanın başarısına göre değerlendirerek ona şiddet uygulayan bir bütün düzeni ima eder. Bireyin egoizmi, böylece yarılıp geçilmez, aksine genişletilip, herkesin herkese karşı savaşı olarak çoğaltılır. Birey sadece, kendisine dair fikrimizi aşan ve böylece totaliter erişimden sıyrılan bir *sonsuz* sayesinde kırılıp yarılır. Bununla birlikte Levinas, Descartes'ın sonsuz varlık idesine dayanır, ama Husserl'in yönelimsellik öğretisini meseleye katarak bu ideyi değiştirir. Transsendental Kendi-yorumlama döngüsünü, anlamdaki bir "fazlalık" (krş. Hua XIX/2, 660, bkz. Hua I, 151) ile berhava eden etkenleri vurgular. İçerikli bir anlamın ufuklarını daima beraberinde götüren ve 'ilk-izlenim'den beslenip zamansal hadise olarak kendisine asli bir mesafe alan yönelimsellik, bütün Şimdiki-mevcudiyete dikkatli olan algının önceliğini zedeler (krş. 1967, 125 vd., Alm. 1983, 120 vd.). Yabancılığı "orijinal erişilemezin erişilirliği" (Hua I, 144) olarak konu edinmekle Husserl, bir varolanın paradoksuna yaklaşır ki bu varolan, bizzat pardoks olarak tamamen orada varolmayarak yalnızca paradoksun kendisidir. Buraya kadarki yol, transsendental bilincin somutlaştırılmasına değil de, aksine adeta kavranamaz, anlaşılamaz olarak kendini *gösteren* şey sayesinde bilinç sferinin berhava edilmesine götürür. Yükselip aşma hareketi, bir özneden hareketle başlar ki Levinas bu özneyi, edim merkezi veya töz olarak değil, aksine haz, emek ve mülkiyet vasıtasıyla ehli kurulan *Kendi* (*soi*) olarak anlar. Bu ekonominin, Merleau-Ponty'nin dünyaya vücutsal aidiyet olarak ve Heidegger'in 'ikamet-etme' olarak tasvir ettiği şeyin hatlarına, etik olanın açık, belli bir tınısıyla sahiptir. Daha önce transsendental, egzistansiyal veya yaşanan, canlı solipsizm denilen şey, yaşanan egoizme dönüşür ki bu egoizm, sonlu ihtiyaçların

6 Levinas'ın önsözüyle krş.: Stéphane Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie F. Rosenzweigs* (Übergänge 11) Münih 1985.

tatmin edilmesinde kifayetini ve aynı zamanda bağımsızlığını bulur. Yükselip aşmanın kutbu ve dönme merkezi, Başkası'dır. Başkası bizimle dünyanın dışında karşılaşmaz, fakat aynı zamanda bu dünyaya ait de değildir. İnsan vechinde (visage) cisimlenmiş bir şekilde karşımıza çıkan şey, fenomenler arasında bir fenomen değil de, aksine Başkası'nın "tecellisi"dir ki Başkası, kendi aşkınlığında, hariciyetinde, dışsallığında, yüceliğinde ve yabancılığında sonsuz bir arzuya (*désir*) yol açıp sadece armağanda/takdimde, konuşma armağanında/takdiminde ve misafirperverlik tavrında karşılayabileceğimiz iddiada bulunur. Bu iddia, [susturan bir cevaptır] müskittir, çünkü bütün yönelimlerden ve taslaklardan önce gelir. Kendi'yi sorunsallaştırarak bizi cevap-verme özgürlüğüne iter.

Varolanı birlik ve bütünlükten hareketle düşünen her ontoloji tarzının karşısına Levinas, ilahi yaratma edimine değin, varlığa çoğulluğu, başkalığı, ayrılmayı ve mesafeyi atfeden bir *metafizik* koyar. Bu metafizik aynı zamanda *etik*tir, çünkü radikal başkalık, iddianın içinde olmaktan başka hiçbir yerde başka türlü ifade edilip kavranamaz ki, ona cevap vererek onu öğreti ve kural olarak gördüğüm bir iddia söz konusudur. Reddetme dahi, bir cevap olacaktır. Her *ne* ise *Ona* [*Worauf*] cevap verdiğim şey, her *ne* ise kendini gösteren bir şeyden daha öncedir. Levinas'ın denemesi, bir ahlak soykütüğüne yöneliktir ve dolaylı olacak şekilde mantığın Husserlci soykütüğünü bir tarafa atmayan, aksine ondan önce gelen dine yöneliktir. Bu bağlamda Stephan Strasser'le beraber (bkz. Waldenfels 1983, Böl. IV) "İlk Felsefe" olarak etikten söz edilebilir.

Aslında Levinas, sadece bir Bütün'e dair umudu ve beklentiyi değil, aynı zamanda bir İlk'e geri gidişi de sarsar. Bu, ikinci büyük eserinde tamamen açığa çıkar. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [*Varlıktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*] başlığı bile, sadece her varlık öğretisinden değil, aynı zamanda Heidegger'in fiil halinde 'vukubulma'* [Wesen] olarak veya 'hadise' olarak varlık kav-

* Mevcut, gerçek olanın (*existentia, actualitas*) zıttı 'Wesen' (öz) kavramının metafiziksel "essentia, öz, mahiyet, nelik" anlamından *farklı* olarak fiil kullanımı, ke-

ramına mesafeli durur ve bunu, Platon'un "varlığın dışına çıkıp" aşan iyi idesine dayanarak yapar. Levinas gerçi erken dönem yazılarında varlıktan, Sartre'dan ziyade Heidegger'i hatırlatan monoton, anonim bir "vardır"ı* anlar, ama varlık da, mevcudiyeti ve namevcudiyeti var eden 'açıklık' veya karşılayacağımız anonim bir 'teselli' olarak Levinas'ın itirazlarından nasibini alır. Bazı erken vurgular, kuvvetlenir. Başkası, Eski Ahit tınılarıyla *illéité*'de [*O olmada, O'lukta*] *O* olarak veya geçerken geride bıraktığı *İz* olarak, hiç Şimdiki-mevcudiyet olmamış, anarşik, yani her arkeden uzak ve gizli olarak tecelli eder. Bununla birlikte Martin Buber tarzında bir diyalog felsefesine açık ve net bir mesafe kendini gösterir ki, bu diyalog felsefesi Ben ve Sen'in sirkülaritesine tutuklu kalır. Husserl ve Merleau-Ponty'de rol oynayan vücut edilgenliği, *patience*'e dönüşür ki, "*yaşama tahammülü*" olarak kendini, yorgunluğun, çalışma gayretinin, acı ve yaşlılığın kederinde, üzüntüsünde ve aynı zamanda kurbanın, temsilin, her inisiyatifi önceleyen Başkası için kefilliğin etik biçimlerinde gösterir. Bir iddiaya cevap olarak her karşılaştırmayı geride bırakıp bu noktada asimetrik kalan Başkası'yla ilişki, *Üçüncü*yle, yani eşitlemeksizin "karşılaştırılamazı karşılaştıran" adaletin bakışıyla tamamlanır. Kendi eşzamanlılığında sistematize edilebilir *söylenen (dit)* ile bir kişiye yönelip artzamanlılığa zamansal bir olay olarak tutuklu kalan *söyleme (dire)* arasında fark koyar. Burada Levinas, tekrar edilen tersini-söylemede söylenen sayesinde, söyleme-

limenin sich aufhalten, dauern, geschehen, wohnen, verweilen, fort-währen, über-sich-hinaus-fahren anlamlarına atıfta bulunur. Alman romantiklerde, özellikle Schelling'te bulunabilir *farklı* bir ifadeyi, Sein (Varlık) kelimesindeki "i" harfi yerine "y" harfini kullanarak Varlığın kendisini ("Seyn"ı ya da "Sein selbst") ipsum esse'yi vurgular. "Das Seyn west; das Seiende ist. Das Seyn west als Ereignis", yani."Varlik vuku bulur; varolan vardır. Varlik, hadise olarak vukubulur" der Heidegger. Bkz. GA 65 (- ç.n.).

* "es gibt"= "(o) verir" deyimi gündelik Almancada "es gibt Brot" (ekmek var-dır) örneğinde olduğu gibi "vardır"a denk gelir. Batı metafiziğinin varlık düşüncesine mesafe koymak için Heidegger "varlık [var]dır"dan (Das Sein ist) sakınır, böylelikle "O ve vermesi"ni ("Es und sein Geben") vurgular. Er-gebnis ve Er-eignis kavramları da bu bağlamda yorumlanabilir, varlık verir, bahşeder: Es gibt Sein, es gibt Zeit. (Varlık verir, Zaman verir). bkz. GA 14(- ç.n.).

nin emilmesine, absopisyonuna karşı koymak için fenomenolojik indirgemenin kendine has bir tarzını ortaya koyar. Bu indirgeme elbette, Başkası'*nın* bilincine değil de, aksine Başkası'na *yönelik* konuşmaya, *in statu dicendi* [*söyleme durumunda*ki] Başkası'na geri götürür.

Ne var ki Jacques Derrida'nın bunu "*Metaphysique et violence*" ["*Metafizik ve Şiddet*"] (Derrida 1967) denemesinde daha önce esaslı ve titiz bir şekilde yaptığı gibi hitap/söz dahil her konuşmanın, logos'un aracılığında olup olmadığı sorulabilir, öyle ki, 'transsendental' veya 'metafiziksel' şiddetin izleri hiçbir zaman tamamıyla silinemez. İnsan vechinin ve çehresinin -Levinas'ın doğrudan tecrübe olarak değil de, aksine fazlalık (*excès, excédant*) olarak anladığı- yabancılığı daima düzen-dışı ve olağan-üstüdür ki bu düzen-dışı ve olağan-üstü, aştığı sosyal düzenleri ve alanları bizzat şart koşar ve böylece her "karşılaştırılamazın karşılaştırılması"nda bulunan adaletsizlikten kesin bir şekilde ayrılıp kurtulamaz. Etik olan, tabiri caizse bir 'etik fark'tan çıkar. Böylelikle her etiğe belirli geleneklerin süzüldüğü gerçeği açıklanır ki, Levinas'ta Eski Ahit'in Yahudi geleneği söz konusudur. Tarihin sürekliliğinden çıkma da burada ve şimdi şöyle veya böyle vukubulur; Başkası'nın iddiası tekildir, fakat *singulare tantum* [sadece tekil] değildir. Levinas ile Foucault arasında bir münakaşa, sorunlu üçüncü şahıs olarak Husserl ile birlikte arka planda kendini gösterip sunar.

5. *Paul Ricœur: Anlamın müphemliği.* (1913 doğ.) PAUL RICŒUR ile beraber, Fransız fenomenolojisi sağlamlaşma evresine ulaştı. 1950'de, "Husserliana"nın yayımlanmaya başlanmasıyla eşzamanlı olarak, Ricœur'ün *Ideen I* çevirisi, detaylı bir şerhle yayımlanır. Bununla birlikte Fransa'da, Fenomenolojinin kaynak metinleriyle açık bir şekilde uğraşılır. Bu tarihten itibaren Ricœur, diyaloğa çok açık bir şekilde Paris'te, Naterre'de, daha sonraları Chicago'da profesor olarak ve ayrıca (1988'de Ricœur'e özel bir sayısını ithaf eden) "*Esprit*" dergisi çalışanı olarak, Fenomenolojiye dair birçok çalışmanın

(krş. *A l'école de la phénoménologie, 1986*) yazarı olarak, Fenomenolojiye önemli katkılar sundu ki Fenomenoloji, kendi olanakları ve sınırlarını aşıp kendini anlaşılır kılarak psikanaliz, yapısalcılık ve analitik felsefe gibi yeni meydan okumalara cevap vermeyi öğrendi. 1961'de Paris'teki Husserl Arşivi'nin yönetimini üstlendi ve daha sonra orada Jean-François Courtine ve Didier Franck tarafından geliştirilecek, bir fenomenolojik ve hermeneutik araştırmalar merkezini kurdu.

Bağımsız bir fenomenolog olarak Ricœur, ilk cildi 1950'de *Le volontaire et l'involontaire* [*İradeli ve İradesiz Olan*] başlığı altında yayımlanan iddialı *Philosophie de la volonté* [*İrade Felsefesi*] ile felsefe sahnesine çıktı. Bu eser, MIKEL DUFRENNE'in (bkz. X, 9) 1953'te yayımlanan *Phénoménologie de l'expérience esthétique* [*Estetik Tecrübenin Fenomenolojisi*] eserine benzer bir şekilde, Ricœur'ün 'varoluşçu fenomenoloji'den anladığı şeyin bir örneğidir. Bir yandan Husserl'in eşzamanlı etkisi, diğer yandan Gabriel Marcel ve Jaspers'in etkisi altında Ricœur, yönelimsel bilincin nesnelliği, enkarnasyon gizemi ile varlığa muhtemel katılım arasındaki canlı bir gerilimi muhafaza etmeyi dener. Tasviri fenomenoloji bu bağlamda, "romantik boşalmalar ve derinliksiz zihinselciliği birbirinden ayıran uç hat" (1950, 20) anlamına gelir. Konuyu izah ederken Ricœur eylemi, bir kararı eyleme dönüştüren pratik bir yönelimin gerçekleş[tiril]mesi olarak kavrar, *iradeli* karar verme ve eylem, *irade dışının* vücut sferinde kök salar ki bu irade-dışından, hareket nedenleri ve güçleri çıkar. Son olarak, kabule (veya reddetmeye) bağlıysa *değiş[tiril]mezin* bizzat kendisi, karakter, bilinçdışı ve hayat olayları şeklinde 'ben istiyorum' döngüsüne bağlanır. Özgürlükle doğanın -"iradenin poetikası"nı, yani "yaratma dünyasını çağırma sanatı" nı (1950,32) talep eden- uzlaşımına dair umut, ufukta vardır.

Marcel'in deyişiyle, kuru tasvirden şiirbilgisel çağrıya yükselen bu "hiperfenomenolojik" halka oyunu, hiçbir öz öğretisine uymayan serkeş bir fenomen sayesinde ansızın yarılıp geçilir ki bu serkeş fenomen, tarih-aşırı günah hadisesine dayanan ve sadece dolaylı bir

şekilde sembollerin dilinde kavranabilir kötü olandır. 1960 tarihli *Finitude et culpabilité* [*Sınırlama ve Suçluluk*]un 2. cildiyle birlikte, isteme fenomenolojisi, protestan yazara teolojik çalışmalarından zaten yakın olan bir hermenutiğin yollarına saplanır. Dini semboller, bilinçdışının, metinlerin, metaforların ve anlatı yapılarına dair sembollern daima genişleyen alanında Fenomenoloji, zaman zaman bir hermenutik bileşenine gömülür. Ne var ki Fenomenoloji önemsiz ve ikincil olmaz. Böylece Ricœur, 1965 tarihli, yorum ile şekillenmiş Freud eserinde Fenomenolojiyi refleksiyon felsefesinin bir tarzı olarak görür ki bu tarzın, bilincin içerikli, düşünülmemiş, edilgen, sezmesiz ve yabancı anlarının vurgulanmasında, başka hiçbir felsefenin yakınlaşamadığı kadar bilinçdışının psikanalizine yakınlaştığını iddia eder. Fakat Ricœur'e göre bilince indirgemede değil de, aksine bizzat bilinc*in* indirgenmesinden ibaret olan (412, Alm.: 434) Freudçu "anti-fenomenoloji"nin "gayrı-şahsi ve nötr olanın zıt fenomenolojisi"ne (429, Alm.: 453 vd.) dönüşümü, artık fenomenolojik tasvire değil, aksine hermeneutik şifre çözmeye bırakılıp terk edilir. Tıpkı 1983-85 tarihli *Temps et récit* [*Zaman ve Anlatı*] adlı eseri için Husserl ve Heidegger'in zaman öğretileri hatırı sayılır bir rol oynadığı gibi, 1975 tarihli *La métaphore vive* [*Canlı Metafor*] adlı eseri için de fenomenolojik anlam öğretisi önemli bir rol oynar ki, cevabın ve hususileştirmenin karşılıklı oyununda hep bir refleksiyon felsefesinin yörüngesine yöneltilip sürülen Heidegger'in varlık ve dil tefekkürünü burada bir yana bırakmak gerekir.

Cogito felsefesi, ve bunu kapsayacak şekilde Husserlci özne öğretisini mümkün olduğu kadar çok ve gerekli olduğu kadar az kurtarmayı denediği *Soi-même comme un autre* (1990) [*Bir Başkası Olarak Kendi-si*] başlıklı büyük eserinde, teorik kesinlikten gittikçe daha fazla uzaklaşıp pratik bir yüklemeye, atfetmeye ve neticede etik bir tanıklığa yönelen bir Kendi teorisi geliştirir. Kendi, 'kendi'nin dönüşlülüğünden [Reflexivität des 'sich'] doğup ileri gelir, kişisel kendilik [Selbstheit] (ipse) olarak, salt aynılıktan [Selbigkeit] (idem) farklı olur ve nihayet üçlü bir başkalık bağlamında, yani hu-

susi vücudun, Başkası'nın ve vicdanın başkalığı bağlamında belirlenir. Fenomenolojik tasvir ve dil analizi, 'Kendi hermeneutiği'nden pay alır.

O halde sadece hermeneutikte başkalaşmayan, aynı zamanda hep kendi kendine geri dönen bir Fenomenoloji mi söz konusudur? Tıpkı kendi yorumcusu Don Ihde (1971) gibi Ricœur de *hermeneutik fenomenoloji*nin Heidegger'den hareketle aşina olunmuş birlik formülünü 1975 tarihli, bilinen bir dersinde ifade etmiştir. Bu dersinde dile getirdiği gibi, idealist sınırlarından kurtarılmış bir şekilde Fenomenoloji, her hermeneutiğin aşılmaz koşuludur. Fenomenoloji, ilkin genel bir anlam teorisi ve bununla birlikte tecrübenin söylenebilirliğini sunar, ikinci olarak, Epoché'de aracısız yaşantıya mesafelidir ve diğer yandan gelenekler bağlamında -eleştirel bir biçimde hususileştirilmesi gereken- hermeneutik mesafe için de modeldir, üçüncü olarak dilsel anlamın *ön yüklemsel tecrübe yapılarına* yerleştirilmesini, hermeneutiğin dilsel olmayan belgelere genişlemesini olanaklı kılar. Zıttı olacak şekilde Fenomenoloji de hermeneutik koşullara ve varsayımlara bağımlıdır ki bu koşullar, Husserl'de 'algının kavrama ve yorumlama karakteri'nde ve tecrübe ufuklarının 'yorumlanması'nda dile gelir. Benzer bir tekabülü Ricœur, Fenomenoloji ve analitik felsefe için iddia eder. D. Tiffeneau'nun yayıma hazırladığı *La sémantique de l'action* (1977, 113-122) [*Eylemin Anlambilimi*] başlıklı derlemeye katkısında çok açık bir şekilde Austin'in *linguistic phenomenology* tavsiyesine yeniden el atar. Dilsel ifadeler temellerini, tecrübede bulurlar, ama tersi olacak şekilde tecrübe de ilkin dilsel ifadelerde dışavurulur. Yine dilsel ifadeler teorisini olanaklı kılan "temellendirici söylenebilirlik"tir.[7] Ayrıca yapısalcı ve analitik dil teorileri karşısında fenomenolojik indirgemenin, dilsel göstergelerin ve sembollerin 'doğuş yeri'ne giden yol olarak tekrar göklere çıkarıldığı gözönünde tutulursa (krş. 1969,

7 Bu düşünceler, Jean-Luc Petit'de sistematik bir şekilde devam eder: *L'action dans la philosophie analytique*, Paris 1991; Eylemin analitik teorilerinin eleştirel yoklanmasında yazar, eylem ifadeleri ve eylem önermeleri karşısında, eylemin hakîkî bir tecrübesinde ısrar eder.

253-257, Alm. I, 161-167; Kuhn vd.: *Münchener Phänomenologie*, 1975, 117-120) şu resim ortaya çıkar: Ricœur, bütün diğer ihtilaflara rağmen anlamı, Fenomenoloji, hermeneutik, semiotik ve dil analizi arasındaki "mihver" olarak görür. Geç dönem Merleau-Ponty gibi Ricœur de, sanki her şey dil *oluyormuş* gibi ve sanki bizzat dilin – Husserl ile söylemek gerekirse- bir "dilsel vücudu" yokmuş gibi, dil sferi lingualizm biçiminde kendi kendisinde bitip sonlanmaya başladıktan sonra, Fenomenolojiye kudret bahşeder.

*6. Yeni eğilimler.* Yapısalcılığın geçip gitmesinden ve marksizmin çöküşünden sonra yüzyılın son çeyreğinde Fransız felsefesinde, Fenomenolojinin daha önceki hakim rolünü ve yerini geri almış olmaksızın dağınık bir yeniden dirilmesinden söz edilebilir. Fransa'ya da bu arada yoğun ve metne sadık *Husserl ve Heidegger araştırmaları* yerleşti ki bu araştırmalar, H. Birault, G. Granel, F. Dastur, D. Franck, M. Haar ve frankofon Belçika'lılar M. Richir ve J. Taminiaux gibi yazarlarda çağdaş felsefe seviyesine ulaşır. Ayrıca R. Brague, J. F. Courtine, D. Janicaud, J.-L. Marion, E. Martineau ve J.-F. Mattéi gibi genelde Jean Beaufret ve Pierre Aubenque Okulu'nda yetişen bir yazarlar serisi vardır ki bu yazarlarda "metafiziği hazmetme", metafizik tarihinin bir yeniden düşünülmesine yol açtı. Bakış değişimleri, bilgi sıçrayışları ve dönüşümler artık varlığın unutulmuşluğunun usandırıcı, donuk, kurşuni peçesiyle örtülmez. J.-L. Marion ve G. Planty-Bonjour tarafından hazırlanan *Phénoménologie et métaphysik* (1984) derlemesi gibi ilgili birçok eser, -daha önce J. Hyppolite tarafından kurulup sonradan J.-L. Marion'un yönettiği meşhur- "Epiméthée" kitap dizisinde yayımlanır.

Bu bir yana, Merleau-Ponty'nin öncelikle daha evvel dikkat çekmeyen geç dönem eserleri yeniden boy gösterdi (krş. Esprit, Haziran 1982; Métraux/Waldenfels 1986). Bu bağlamda, (1943 doğ.) Belçikalı MARC RICHIR'nin kapsamlı eserlerine özellikle değinmek gerekir. Richir, *Au-delà de Renversement Copernicien* (1976) [*Kopernik Devriminin Ötesinde*] bir yere, "vahşi anlam"ın kendini insana sunduğu

ve keza ondan kaçındığı yere varmak için Kant, Fichte ve Schelling'in klasik metinlerine ve aynı zamanda Merleau-Ponty'nin geç dönem ontolojisine çok açık bir şekilde dayanır. Fenomenlerin fenomenalleş[tiril]mesini incelediği fenomenolojik araştırmalar dizisinde ve diğer yandan bir "kavramları olmayan eidetik"i deneyip sembolik kurumların fazla anlamını vurguladığı *Phénomènes, temps et êtres* [*Fenomenler, Zaman ve Varolanlar*] (1987, 1988) konusuna dair diğer fenomenolojik-ontolojik araştırmalarda "fenomenolojik alanın sınırsızlığı" etrafında döner ki bu alanda, insan özgürlüğü ve varlığın belirlenmezliği yan yana barınır.[8]

Kendi meselesinde Paul Ricœur, hermeneutik fenomenolojiyi hep yeni teorilere terk edip bıraktı. Eserlerinin tartışılmaz, engelsiz, fakat ısrarcı ve sürekli mevcudiyeti (krş. *Esprit*, Temmuz-Ağustos 1988) Merleau-Ponty'ninki gibi geniş bir şekilde *politik felsefe*ye uzanır. Siyasi kurumlar ve anayasaları yeniden etraflıca düşünmeye yönelik kararlı postkomünist denemelerde -*Penser le politique* [*Politikayı Düşünmek*] diye nitelendirildiği gibi- bir zamanların "*Socialisme ou barbarie*" [ya sosyalizm ya barbarlık] grubu yazarları -ki bunlar arasında Merleau-Ponty'ye çok yakın olan Claude Lefort, Merleau-Ponty düşüncesini açık bir şekilde devam ettiren Marc Richir ve Merleau-Ponty'ye çok şey borçlu olan Cornelius Castoriadis vardır- sadece önemli bir rol oynamazlar, aynı zamanda ek olarak yurtdışından, farklı biçimlerde fenomenolojik düşünceye bağlı olan Hannah Arendt ve Jan Patočka'nın teşvikleri de oldu. 1989'da yayımlanan Jacques Taminiaux'ya armağan kitabının taşıdığı *Phénoménologie et politique* [*Fenomenoloji ve Politika*] başlığı, uzun zaman boyunca toplum sorunlarına tek taraflı yönelmeyle bastırılıp atılan ve yeniden uyandırılan bir ilgiyi gösterir. Burada "diyalog ve etkileşimin kamusal mekanı"nın peşinde, fenomenolojik yönelimli bir politik görüşün en önemli temsilcileri birleşti.

8 Diğer birçok Fenomenoloji yönelimli eserlerle de krş. Bu eserler (Brüksel'de) Edition Ousia'da ve Jerome Millon yayınlarında (Grenoble) Marc Richir'nin editörlüğünü yaptığı "Krisis" adlı kitap dizisinde yayımlanır.

Fransız fenomenolojisinde esaslı yeni yaklaşımlar söz konusu olacaksa bu yaklaşımlar, uzun zaman boyunca baskın çıkan toplumsal-tarihsel aracılıklara zıt olarak, bağlayıcı, kaçınılmaz taleplere ve iddialara ilişkin sorunun yeni bir ivedilikle ortaya konulduğu *etik ve din* alanındadırlar. Eğer hakikat ya da iyi olan, bütün değilse, o zaman nedir hakikat ve iyi olan? Yeni yaklaşımlar hakkında sınırlı bir şekilde konuşulabilir, zira nihai yön vermeler çok gerilere gider. Çağın kamusal ruhu, düşüncelere ulaştı ki bu, Paris gibi hızlı yaşanan bir metrolopol dışında başka bir yerde daha seyrek ve nadiren olur. İlk etapta, düşünceleri son on yılda geç bir kırılmayı tecrübe eden, ama bunun için de, Derrida ve Lyotard'a uzanan güçlü bir çekim gücünü geliştiren Emmanule Levinas düşünülmelidir. Buna yukarda değinildi.

Çok üretken bir yazar olan (1922 doğ.) MICHEL HENRY'nin çok ağır hacimli eserlerine ise değinilmedi. Henry, 1962 veya 1965'te *L'essence de la manifestation* [*Tezahürün Özü*] ve *Philosophie et phénoménologie du corps* [*Felsefe ve Beden Fenomenolojisi*] adlı iki tezini yayımladı. Birçok roman dışında, Marx üzerine, (1976), psikanalizin soykütüğü (1985), Kandinsky'de "görülmezi görme" (1988) üzerine yorumları kaleme aldı ve Fenomenolojiye yüzyılımızda nihai bir yer tanıyarak Fenomenolojinin statüsüne ilişkin soruyu *Phénoménologie matérielle* [*Maddi Fenomenoloji*] adlı eserinde açık bir şekilde ortaya koyar. Husserl'in yönelimselliğine, Heidegger'de zamansal ekstatiğe, Levinas'ta dönülemez, kesin bir dış olarak Başkası'nın yüzüne mukabil bir biçimde Henry, Maine de Biran'ı konu edinerek Fenomenolojiyi bir *yaşam fenomenolojisi* olarak radikalleştirir. Bu yaşam fenomenolojisi, salt Kendi, salt Kendi-duygulanımı, salt pathos ve "salt fenomenolojik maddilik" olarak yaşamda doruğa ulaşır. Fenomenoloji, tezahür et*me*yen bir görülmez varlığa doğrulur. Yaşam, ki bir dereceye kadar *kendisidir* ve başka bir şey değildir, mistik bir biçimde tecrübe edilebilir bir ilahilik geleneğine tanınan hatları benimser. Bu noktada Dominique Janicaud, yakın döneme ait -J. L. Marion'un eserlerinin de aralarında bulunduğu- bu ve benzer

denemeler bağlamında, Fenomenolojinin can damarına isabet eden 'Fransız fenomenolojisinin teolojik dönüşü"nden (1991) söz eder. Mesafesiz ve farksız bir Kendi-görünüşü, görünüşün her logos'una uzak ve saklı kalır. Paradoksal ifade edilirse, *söylenebilir olmayan hiçbir şey* yoktur. Bu aşırı, uç olanağa aşağıda yeniden döneceğiz (bkz. X, 10).

# VIII. Yaşamın yeni bilimi olarak Fenomenoloji (İtalya)

*Fenomenoloji*, İtalya'da kendine has bir yolda ilerledi. Mesela Fransa'dakinden farklı olarak varoluş felsefesinin ortaya çıkmasından önce ilk şeklini aldı ve ilkin bu varoluş felsefesi kaybolduktan sonra 60'lı yıllarda en parlak devrini yaşadı ki bu, harikulade bir Husserl-Rönesansıyla ilişkilidir (bkz. Sini 1965, Zecchi 1978, Verra 1985).

1. *Antonio Banfi: Akıl gediği.* İtalya'da Fenomenolojiye giriş için ANTONIO BANFI (1896-1957) belirleyicidir. Husserl'in erken dönem eserleriyle karşılaştığında, Marburg Okulu'nda yeni yetişmişti. Bunun sonucunda Fenomenoloji, Natorpçu Kant ve Platon yorumlarının belirli hatlarını benimsedi. Oysa tersi olacak şekilde Banfi, *Krisis*'in yayımlanmasından çok önce Fenomenolojiye bir akıl dinamiğini göstermeye çalıştı ki, bu akıl dinamiği, keza zengin düzenlenmiş ve tarihe açık bir tecrübenin lehine bütün öz statiğini ve epistemolojik Kendi-nden-emin-olmayı geride bıraktı. Banfi'nin 1926 yılında yayımlanan *Principi di una teoria della ragione* [*Bir Akıl*

*Teorisinin İlkeleri*] adlı eserinde söz ettiği "Eidetik otonomi" ontolojik değil de, aksine tecrübenin eleştirel analizinin tutamak noktası olarak yöntemsel bir biçimde anlaşılmalıdır. 1939'da yayımlanan *Revue internationale de Philosophie*'nin (bkz. Banfi 1971) Husserl sayısına sunduğu tebliğde tıpkı geç dönem Husserl'de olduğu gibi gibi, evrenselleştirme ve rasyonelleştirme, sonsuz bir görev olarak ortaya çıkar. Bu yöntemsel-rasyonel Husserl anlayışı, 1976 tarihli *Saggi filosofici* [*Felsefi Denemeler*]de derlenen Giulio Preti'nin (1911-1972) bilimsel ve lengüistik araştırmalarında etkisini sürdürdü. Bunun dışında SOFIA VANNI ROVIGHI (1908-1990), henüz 1939'da, Fenomenoloji ile yeni-Tomizmin buluştuğu bir Husserl fenomenoloji- sine girişin yazarıydı.

2. *Enzo Paci: Canlı Şimdiki-mevcudiyetin ilişki alanı.* NICOLA ABBAGNANO'nun (1923-1973) tarafından propagandası yapılmış varoluşçuluğun gölgesinde uzun süre kalmış Fenomenolojinin yeniden canlanmasındaki temel hak ve liyakat şüphesiz, on yıllarca Milano'da etkili olmuş ve 1951'de kurduğu *Aut Aut* [*Ya ya da*] dergisini bu yeni düşüncenin organı yapan ENZO PACI'ye (1911-1976) aittir. Kendisi Banfi'nin öğrencisiydi, varoluşçuluk aracılığıyla ve Whitehead tarafından canlandırılmış relasyonizm [ilişkiselcilik] vasıtasıyla Fenomenolojiyle ilgilenir. Husserl'in ölümünden sonra yayımlanan eserlerinin esaslı incelenmesi öncelikliydi ve zengin Husserl araştırmalarının temelini kurdu (krş. *Omaggio a Husserl*, 1960). 1960 senesinde *Bilancio della fenomenologia e dell'existenzialismo* [*Varoluşçuluk ile Fenomenolojinin Uyumu*] adı altında yayımlanan E. Grain ve P. Prini ile tartışmada Paci, somut yaşama dünyasının bilimlerin tek taraflı ihtiyaçlarına biçildiği bir Fenomenolojiye karşı yönelir.

Eylül 1958 tarihli ve daha sonra 1961'de yayımlanan *Diario Fenomenologico* [*Fenomenoloji Günlüğü*] adlı eserinin bir notunda Paci, 'ilişkiselci fenomenoloji'den bahseder ve şunu belirtir: "Pozitif varoluşçuluk belki de relasyonalizm tarzında Fenomenolojidir."

Yazar, bu relasyonal fenomenolojiyi 1961'de yayımlanan *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* [*Husserl Fenomenolojisinde Zaman ve Hakikat*] eserinde geliştirir. Çıkış noktası, "Benimle ilişkide Başkası'nın bende olan ilk-biçimi" (1961, 60), geçmişin zamansal mesafesidir. Kendi kendimin başkalığı, Başkası'nın başkalığına ve doğanın bizzat ön-tarihsel başkalığına erişimi açar. Aynı zamanda kendimle birlikte başka her şeyi ve başkalarını sosyal kozmik *relazionalità* [*ilişkiselliğe*] eklenmiş bir şekilde tecrübe ederim ki bu *relazionalità*, sadece ön-yüklemsel ve ön-kategoryal yaşam temelinden değil, aynı zamanda çiçeklerin köklerinden yeşerdiği gibi, adalar denizin dibinden yükseldikleri gibi ön-bireysel yaşama temelinden çıkar. "İster bütünün Şimdiki-mevcudiyeti, ister birinci şahıstaki Şimdiki mevcudiyetim olsun, Ben ... im. Ben, bütünün serilmesi, teşhiri ve yorumlanmasıyım" (1961, 243). Husserl'in egolojisi, içerme ve açıklamanın, akıcı bütünün ve bireyselleştirilmiş biçimlerin karşılıklı oyunundan ayrılır. Birinci ayrımla bütün de kaybolup gider, ne var ki tamamıyla yok olmaz. Geçmiş köken, daimi yeni gaye olarak kavranabilir. Anlamın sürekli devrimi sunulur. Husserl'in Viyana dersinde dile getirdiği gibi "yaşamın yeni bir içselliğinin ve tinselliğinin anka kuşu" olarak "büyük yorgunluk külü"nden (Hua VI, 348) doğacak bir Fenomenoloji vizyonu, marksizmin bir yenilenmesi biçiminde yeni siyasi perspektifler ortaya koyar (bkz. XI, 3).

Neticede bu relasyonalist fenomenolojinin, ilişki alanlarını hem açan hem de kapatan olumsal hadise olarak ilişki-kurulmasının hakkını yeterince verip vermediği sorusu sorulur ki ilişki tecrübelerine geri gidişte bu relasyonalist fenomenoloji, öznelci bir merkezileşme ile anlam ilişkilerinin yapısalcı bir ağın uçları arasında becerikli bir şekilde hakimdir. Kırılmalar, kayıp, yaralanma ve ölümün anlamını geliştiren 'negatif egzistansiyalizm'den ve yapılar ile kurumların sertliğinde ısrar eden yapısalcılıktan -bazen Husserl'den ziyade Whitehead ya da Simmel'i hatırlatan daima sulandırılabilir yaşam bütünlüğü lehine- esaslı bir şekilde vazgeçilir. Geç

dönem Merleau-Ponty'e, Levinas'a ve Derrida'ya yakınlık keza pek az gösterilebilir, oysa bu yakınlık ilkin başkalık, yabancılığına yükseltildiğinde etkili olur ki bu yabancılık, yaşamın mücadele edilmesi gereken yabancılaşmasının sırf bir sonucu değildir. Tesadüf olmayacak şekilde Enzo Paci halefleri çevresinde de kademe kademe yönelme değişiklikleri oldu. G. Vattimo ile beraber meşhur *Il pensiero debole* [*Zayıf Düşünce*]yi (1983) yayına hazırlayan (1942 doğ.) *PIER ALDO ROVATTI* bu arada Husserl ve Heidegger'in fenomenolojisine yakınlaştı, fakat bu fenomenolojiyi Levinas ve Derrida'nın etkisinde okur. Öznenin merkezileş[tiril]mesi ile öznesizlik arasında özne sorusunu diri tutup bu soruyu "miza"ya dönüştürmeye çalışır ki bu mizada, zayıflatılmış, harap edilmiş özdeşlik, kendi başkalığını geri dönüş, edilgenlik veya uyanma gibi metaforik doldurulmuş fenomenlerde ortaya koyar (*La posta in gioco*, 1987). Hakikat "denemeleri" karşısında ürkek ve ihtiyatlı bir "edep" tavsiye edilir (Dal Lago, Rovatti: *Elogio del pudore*, 1989). Nihayet kültürel olarak açık, dini yönelimli bir fenomenoloji tarzında, S. Vanni Rovighi tarafından açılan perspektifin, mesela Angelo Bello'nun ve Roma'da 1974'te kurulan "Centro italiano di richerche fenomenologiche"nin çalışmalarında etkilemeye devam ettiğine değinilebilir.

# IX. Dil ve toplum bağlamında Fenomenoloji (Anglo-Sakson ülkeler)

*1. İngiltere'de dil çözümleyici alımlama akımları.* Anglo-Sakson etki alanıyla Fenomenoloji, yabancı bir kıtaya ayak basar. Farklı gelenekler, spontan bir kabule ve benimsemeye karşı durmaktalar. Bu bilhassa, Husserl'in 1922'de bizzat Londra dersleri münasebetiyle gittiği İngiltere için geçerlidir (Spiegelberg 1981, Böl. 10). Gerçi Fenomenoloji, mesela öncelikle Gilbert Ryle örneğinde olduğu gibi, Brentano Okulu'na belirli bir ilgiden faydalandi. Ryle, kendi ülkesinde Husserl ve Heidegger'i tanıtma çabasını gösterdi. Austin "A Plea for Excuses" (1956/57) adlı denemesinde bir *linguistic phenomenology* olanağını inceledi ki, bu fenomenolojide keskin söz bilinci fenomenlerin daha sıkı ve net kavranmasına katkı sunar.[9] Wittgenstein ve aynı zamanda Frege'den hareketle ilişkiler, mesela bu arada hiçbirinin yapmadığı tarzda M. Dummet'nin ortaya koyduğu gibi (1988), kurulabilirdi. Bunun için çok açık denemeler vardır, mesela Merleau-Ponty'nin G. Ryle ile diyaloğa geçmeye çalıştığı

9 "Phänomenologie, linguistische" başlıklı öğretici makaleyle krş.: *Hist. Wörterbuch der Philosophie, 7. cilt.*

Royaumont'daki analitik felsefe kongresi (1958) bu denemelere örnektir. Fakat ne bir *theory of mind*'a [*zihin teorisine*] ne de gündelik dil mantığına indirgenemeyecek Fenomenoloji, uzun süre felsefi bir önemsiz yan etki olarak kaldı.[10] Wolfe Mays'ın Manchester'da "British Society of Phenomenology" ve bu kurumun "Journal"i vasıtasıyla gösterdiği çabalar bir şey ortaya koyduysa bunlar daha ziyade, Fenomenolojinin Fransız versiyonundan etkilenmiş insan ve sosyal bilimlerde görülebilir. Karl Mulligan, Peter Simons ve Barry Smith gibi genç araştırmacılar, yeniden erken dönem Husserl, Brentano Okulu ve Gestalt teorisinin başlangıçlarına yönelerek Fenomenolojinin Avusturyalı kaynaklarında yollarını aradı.[11]

2. *ABD'deki ilk-kurucu kuşak*. Nazi rejimi bir sürü genç araştırmacının sürgününe sebebiyet vermeseydi herhalde, güçlü şekillenmiş pragmatizm ve bilim pozitivizmiyle ABD'de de benzer şeyler olurdu. Gerçi Buffalo'da Fenomenolojinin angaje destekçilerinden MARVIN FARBER (1901-1980) ve keza Freiburg'ta öğrenim görmüş, Husserl çevirmeni DORIAN CAIRNS (1901-1973) vardı. 1939'da "International Phenomenological Society"nin ve *Philosophy and Phenomenological Research* dergisinin kurulmasını sağlayıp transsendental öncesi, erken dönem Husserl'e girişi sunan ilk eserini kaleme aldı. Ama Felix ve Fritz Kaufmann, Helmut Kuhn, her şeyden önce Aron Gurwitsch ve Alfred Schütz gibi Alman mültecilerin, Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas ve sonraları Werner Marx gibi tinsel açıdan akraba mültecilerin katkısı çok etkiliydi ki, New York'taki "New School for Social Research"te ders verdiler ve güçlü bir şekilde toplumsal bağlama demirlenmiş bir fenomenolojinin serasını, "University in Exile"den [Sürgünde üniversiteden] yarattılar. 1985'te Richard Grathoff tarafından derlenen Schütz ile Gurwitsch arasındaki mektuplaşmalar buna dair yorum bir olarak okunabilir.

10 Fenomenoloji ile analitik felsefe arasındaki ilişki için kaynakçaya bkz.

11 Münih'teki Philosophia-Verlag'ta yayımlanan "Analytica" ve "Philosophia Resources Library" adlı dizilere bkz.

*3. Alfred Schütz: Toplumsal eylem ve toplumsal dünya.* Viyana asıllı ve mali işlerden sorumlu hukukçu olarak çalışmış ALFRED SCHÜTZ (1889-1959), Fenomenolojiyle karşılaştığında birbirinden farklı Viyana okullarına çok iyi bir biçimde aşinaydı. Husserl ve her şeyden önce Bergson (krş. Schütz 1981) sayesinde, -Max Weber bağlamında- sosyal eylemin anlamından hareket ederek sosyalbilimsel yapılarda takılıp kalmayacak sosyal bilimleri temellendirmeye çalıştı. 1932 tarihli *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* [*Toplumsal Dünyanın Anlam İçerikli İnşası*] adlı eseri, sistematik kuvveti bağlamında Husserl tarafından takdir edilen ilk büyük muvaffakiyettir. Sosyal dünyanın temeli Schütz'e göre, Husserl'de de rastlanacağı gibi, Hususi-dünyadır. Fakat bu dünya Husserl'de değil de Bergson'da olduğu gibi duyarak yaşamanın [Erleben] akışı olarak kavranır ki bu akıştan, refleksif geriye dönük kavrayışta anlamlı yaşantılar çıkıp yükselir. Başkası'*nın* tecrübesine götüren köprü, Başkası'na *ilişkin* tecrübemin Kendi-yorumlamasıdır. Bu bağlamda, Kendi-ni-anlama, Yabancı-yı-anlamadan önce gelir. Sosyal dünyanın çekirdeği, aracısız *face-to-face'de* [*yüz yüze*]de, zaman-mekansal çevre-dünyasıdır ki bu çevre-dünya, çağdaşların gittikçe daha anonimleşen birlikte-dünyaya hem de atalar ile gelecek nesillerin geçmiş ve gelecek dünyasına atıfta bulunur. Anlamın egolojik ve refleksif kavranmasında etkili olan kartezyen ön yargı, *Collected Papers* (1962-1966, Alm. 1971) ve geride bıraktığı eserlerden tamamlayıcı bir şekilde Thomas Luckmann tarafından derlenen *Strukturen der Lebenswelt* [*Yaşama Dünyasının Yapıları*] (1970/1984) adlı eserin gösterdiği gibi, sonraları gevşeyip kuvvetten düşer. Scheler'in Ben tecrübesini göreceleştirmesi ve aynı zamanda W. James, G.H. Mead ile J. Dewey'de mevcut pragmatik motifler, bir "dönüm noktası"na katkı sunar (Grathoff 1989, 48, krş. Srubar 1988). Bununla birlikte üç şekilde şu olgular incelenebilir: 1. Gündelik yaşama dünyası başlangıçtan itibaren, bir Biz dünyasıdır. 2. Sosyal dünya, bir anlam alanları çoğulluğunda, gündeliğin, oyunun, rüyanın, deliliğin dünyasında ve -diğerlerinden biri olarak-

bilimin dünyasında parçalara ayrılır. 3. Her anlam alanı, yaşama dünyasının yapılarının içine inşa edilmiş önemin ve biçim bilgisinin [Typik] kendine has formuna sahiptir. Husserl'in doğa bilimlerin objektivizm ve konstrüktivizme karşı mücadelesi burada sosyal-felsefi karşılığını bulur. Schütz metot açısından evvela "yaşama dünyasının ontolojisi" ve salt ön aşama olarak "doğal tavrın konstitütif fenomenolojisi"yle yetinir, oysa bu fenomenoloji, Husserl'in transsendental iddiasına artan eleştiriyle son aşamaya gelir. Sosyal bir yaşama dünyasını çok önceden varsayıp şart koşan 'dünyevi' öznelerarasılık, kendisini kuracak transsendental öznelliğin yerine geçer. Bu çözüm, sosyal bilimlerden farklı etkilerin göstereceği gibi, ne açık ve net ne de tatmin edicidir. Fakat Schütz herhalükârda, toplumsal araştırmalarda fenomenolojik perspektifin yerini sağlamlaştırmayı başardı. Sartre ve Mead'e dair ilk çalışmalarından sonra rol teorisi ve anonimiteye (1986) ilişkin tahlillerinde gündelik yaşam fenomenolojisi konusuna tekrar dönen Maurice Natanson, onun felsefi çabalarının devamını getirecektir. Bu arada Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Richard Grathoff ve Ilja Srubar'ın çabaları sayesinde Schütz'ün eserleri, Almanca konuşan sosyal bilimlerin alanına geri döndü (bkz. X, 5).

4. *Aron Gurwitsch: Yaşama dünyası ve bilinç alanı.* Litvanya-Yahudi asıllı ARON GURWITSCH (1901-1973) psikoloji aracılığıyla Husserl'i tanıdı. Berlin'de Carl Stumpf, Wolfgang Köhler ve Max Wertheimer, Frankfurt'ta Kurt Goldstein ve Adhémar Gelb onun hocalarıydı. Scheler ve Geiger'in yönetiminde ortaya çıkan *"Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich"* [*Saf Ben ve Tematik Fenomenolojisi*] (1929, İng. şurada: 1966) üzerine doktora çalışması, Bensiz bilinç alanı teorisinin en önemli unsurlarını içerir. 1933 sonrasında artık istifade edilemeyecek olan ve 1977 Alexandre Métraux tarafından yayına hazırlanan *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt* [*Sosyal Çevre Dünyasında Beşeri Karşılaşmalar*] başlıklı profesörlük tezi Scheler'in ve aynı zamanda Gestalt teorisinin

öneri ve teşviklerini sahici bir sosyalite teorisi için verimli kılar. Bu konulara artık bir daha dönmedi Gurwitsch. Paris üzerinden- ki bu şehirde fenomenolojik psikoloji üzerine dersleri Merleau-Ponty'yi önemli ölçüde etkiledi- ABD'ye gitti ve 1959'da Schütz'ün halefi olarak "New School"da göreve başladı. Baş eseri, 1957'de Michel Butor'ün çevirisiyle Fransızcada, 1964'te İngilizcede ve 1975'te ise ilk defa Almanca orijinali yayımlanan *Das Bewußtseinsfeld* [*Bilinç Alanı*] adlı eseridir. Gurwitsch burada Husserlci transsendental yaklaşıma sadık kalır, oysa bilinç teorisinin düzeltici bir şekillen[diril]mesi için Gestalt teorisi kaynaklı görüşlerden faydalanır. Biçimlenebilir hyle'nin [maddenin] kabulü ve Bir Ben'e doğru merkezileşmenin yerine, bilinç alanının self-organizasyonu geçer ki bu bilinç alanı, temellendirici düzen biçimlerine, tematik obje, tematik alan ve marjın üçlü yapısında, figür ve zeminin ikili yapısında sahiptir. Köhler'in bağlamdan bağımsız sunulmuşluğu varsayıp şart koşan sabitlik ve değişmezlik hipotezine yönelik eleştirisini, fenomenolojik indirgemenin içerikli biçimi olarak görür, çünkü bu eleştiri hazır mevcut bir dünya ön yargısıyla kırılmaya uğrar. Bu noktada onu, Merleau-Ponty izlemiştir. Schütz karşısında Gurwitsch bir anlamlılık biçimini savunur ki bu biçim, öznel taslaklardan ziyade alanın otonomisine daha kuvvetlice yönelmiştir. Bununla birlikte Sartre ve Merleau-Ponty'de, aynı zamanda Lacan ve Cavaillès'de tespit edilebilecek tarzda kendi pozisyonuna yaklaşır Gurwitsch. Varoluşçu fenomenolojiye, ki bu fenomenolojide bilinç bizzat vücut bulmuş olarak görünür, elbette ısrarlı bir şekilde direndi; bundan, alan oluşturma, tematize ve marjinalize etme çatışmalarınının ve dinamiklerinin hakkını pek de vermediği sonucu çıkar. *Studies in Phenomenology and Psychology* (1966) [*Fenomenoloji ve Psikoloji Araştırmaları*] adlı çalışmalarında, *Phenomenology and Theory of Science* (1977) [*Fenomenoloji ve Bilim Teorisi*] üzerine makalelerinde, hem de geç dönemde kaleme aldığı *Leibniz* kitabında (1974) ortaya çıktığı gibi şeylerde içerikli bir aklın varsayılması önplandadır. Richard M. Zaner,

vücudiyet, öznelerarasılık ve anlamlılığa dair çalışmalarla (krş. *The Context of Self*, 1981), Fred Kersten ise mekan, zaman ve Başkası'na dair transsendental çalışmalarla (*Phenomenological Method: Theory and Practise*, 1989) Gurwitsch'in eserlerini izler.

5. *Yerli araştırmalar.* Zahmetli başlangıçlardan sonra Fenomenoloji, ABD'de ve aynı zamanda Kanada'da hemen hatırı sayılır, önemli bir akıma dönüştü. Genellikle bu akım, varoluş felsefesi ve 'Kıta Avrupası düşüncesi'nin başka biçimleriyle birlikte, mesela "Society for Phenomenology and Existential Philosophy"i kurarak Northwestern University'i buna tekabül edecek bir araştırma sahası yapan JOHN WILD'ın (1902-1972) eserlerinde kendi yolunda ilerledi. Bu arada başka kurum ve kuruluşlar ortaya çıktı: Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty çevreleri oluştu, yeni dergiler yayımlandı: J. J. Kockelmans'ın kurduğu *Man and World*, J. Sallis'in kurduğu *Research in Phenomenology* ve de A.-T Tymieniecka tarafından yayına hazırlanan *Analecta Husserliana* örnek olarak verilebilir. Penn State, Stony Brook, Duquesne, Waterloo (Kanada) gibi başka merkezler de oluştu. New York'taki New School ve Buffalo, Husserl Arşiv'lerine sahip oldu (krş. Sallis, Ph.F. 11, 149 vd.). Üçüncü baskısı Karl Schuhmann'ın ortak çalışmasıyla yapılan 1960 tarihli büyük *The Phenomenological Movement* [*Fenomenoloji Hareketi*] adlı eser, yine bir göçmene, Alsaslı HERBERT SPIEGELBERG'e (1907-1990) aittir, kendisi Pfänder Okulu'ndan gelir ve Fenomenolojinin başlangıçtan beri sahip olduğu genel bağlamı muhafaza etmesine, çok büyük, tarihi ve ayrıntılara inen çalışmasıyla (krş. *The Context of Phenomenological Movement*, 1981) katkı sağladı. Nihayet, doğma büyüme Hollandalı olan (1923 doğ.) JOSEPH J. KOCKELMANS, birçok giriş kitabı ve fenomenolojik bilim teorisi üzerine hususi çalışmalarıyla, Fenomenolojiye disiplinlerarası bir profil kazandırdı.

Temsilcilerinin *Analecta Husserliana*'nın (1989) XXVI cildinde ayrıntılı bir şekilde tanıtıldığı yeni araştırmalardan, dil fenomeno-

lojisi ve analizi ağırlıklı çalışmalar öne çıktı. Göttingen'de öğrenim görmüş Hintli J. N. Mohanty, transsendental fenomenolojinin Frege, Quine veya Hintikka bağlamında olanaklarını yorumlar. Bu çabası onu, tıpkı Th. Seebohm gibi uzun süreden beri Fenomenoloji ile analitik felsefe arasında bir köprü kurmaya çabalayan ve ABD'de dersler veren Norveçli Dagfin Føllesdal'a yakınlaştırır. Semioloji, dil mantığı ve teorisi bağlamında John Edie, Algis Mickunas, Calvin Schrag, Robert Sokolowski ve Donn Welton'un çalışmalarında, dil ve iletişim fenomenolojisi yapılmaya devam edilir. Farber'in Buffalo'daki halefi, Koreli Kan Kyung Cho, yeni bir tür Doğu-Batı doğa-anlayışı için çaba gösterdi. Edward S. Casey'in tasavvur ve hatırlama üzerine, Alphonse Lingis'in vücudiyet ve erotik üzerine, David Carr'ın tarih ve anlatı üzerine, Hubert Dreyfus ile Don Ihde'nin makina ve bilgisayar teknolojisi üzerine çalışmaları, bu yeni tür emek fenomenolojisinin resmini tamamlar ki, bu emek fenomenolojisi -hermeneutik ve dekonstrüktif açılarla zenginleş[tiril]miş bir şekilde- kıta Avrupası kökenlerini ve "Nietzsche anlamında en azından iyi Avrupalılar olma"yı (J. Sallis, Ph. F. 11, 163), hiçbir yerde inkar etmez.

# X. Bilimsel alanlarda Fenomenoloji

1. *Fenomenoloji ve bilim.* Nietzsche, ölümünden sonra yayımlanan, 1873 tarihli bir fragmanda, felsefe ve bilim ilişkisini şöyle belirtir: "Filozoflar, bilimden kaçmak isterler, fakat avlar onları bilim. Onun (Felsefenin, B. W.) nerede olduğunu görmezler. Artık ilerlemez, çünkü bizzat kendisi sadece bilimdir, gittikçe de sadece sınır bekçiliği" (KSA 7, 744). O gün bugündür gergin olan ilişki, düzelmedi. Fenomenologlar ise kökenleri gereği, ne bilimi küçük görenlerden ne de ona tapanlardandırlar. "Şeylerin kendileri" iddiaları, tıpkı öznel görüşler kültüne karşı geldiği gibi, heterojen erişim biçimlerinin dengelenmesi ve metot mecburiyetine karşı gelen bir keskinlik ve şiddete sahiptirler. Kendi varsayımlarına aşina olmaya çalışan bir bilimin kendi-unutulmuşluğuna karşı Husserl, sadece bilimsel keşfetme gücüne değil, aynı zamanda gündelik kavrayış ve felsefi bilince yer veren bir bilimler soykütüğünü diker. Bunun dışında, Fenomenolojinin varyantları aynı şekilde bilimlere ilişkin görüşte değişik biçimlere tekabül eder. Bu görüşler de eidetik, transsen-

dental, yapısalcı, hermeneutik veya diğer bakış açılarına eklenebilir.[12] Erken dönem Husserl'i izleyen fenomenologlarda, ampirik araştırmaya temel oluşturan *öz formları* ve *öz yasalarını* arayış ağır basar ki, buna karşın Husserl'in kendisi gittikçe daha fazla bir şekilde bilimlerin *transsendental-tarihsel oluşumunu* dikkate alır. Bütüne bakılırsa Scheler ve Heidegger düşünme ile araştırmanın *başkalığını* çeşitli biçimlerde vurgularken Husserl, felsefi bir temellendirmeye ve bir bilgi kosmosu idesine sımsıkı tutunur. Heidegger kendi "*Vorträge und Aufsätze*" (1954, 133 vd.) ["*Dersler ve Makaleler*"] adlı eserinde şunu dile getirir: "Bilim düşünmez... Bilimlerden düşünmeye uzanan bir köprü yoktur, aksine düşünmeye sadece sıçrama vardır."

Schütz ile Gurwitsch'te felsefe bilime yakın iken, transsendental temellendirme iddiası her ikisi arasında tartışmalı bir boyuttadır. Nihayet Merleau-Ponty'de felsefe ile bilimler arasında karşılıklı *alışveriş* olur. Bu alışveriş, vücut tecrübesinin anlam süreciyle teminat altına alınır, karşılıklı sezmeler ve öne almalarla yürütülür, paradigma oluşumu ve değişiminin orta düzeyinde cereyan eder. Bu, -Heidegger'in varsayımına karşı olacak şekilde- bizzat bilimin henüz kanıtlamanın kesin biçimi olmadığı düzeydedir ki kanıtlamanın bu kesin biçimi kesin olarak bir nesne alanında yerleşmemiştir. Fakat erken dönem Merleau-Ponty, Ricœur veya Paci'de ortaya çıktığı gibi ve diğer yandan akıl ile olguların daima büyüyüp gelişen bir *aracılığıyla* sonuçlandığı kadarıyla bu alışveriş, selektiviteyle [seçicilikle] kısmen çatışır ki bu selektivite her düzene yapışıp kalır ve buna sonraları Foucault tarafından dava açılırak tüm Hegelleştirici eğilimlere karşı dikilir.

Bundan sonraki bölümlerde, Fenomenolojinin ister bulgusal, eleştirel olsun, ister açıklayıcı olsun özel etkileyici bir gücü geliştirdiği ya da geliştirebileceği somut, yöntemsel bitişme noktaları ve geçiş sınırlarını belirtmekle yetineceğiz. Fenomenolojinin çok

12 Bkz. Waldenfels, şurada: (hzl.) M. Herzog/C.F. Graumann, *Sinn und Erfahrung*, Heidelberg, 1991. Bu eser, metnin devamında H./G. olarak gösterilcektir.

dağınık ve indirekt etkilerini ayrıntılarıyla inceleme denemesi, bu taslağımızın çerçevesini ortaya koyacak.

2. *Psikoloji*: Fenomenoloji için Brentano'yla olan başlangıcından beri, psikolojiye olan yakınlık bir doğallık teşkil eder ki, başlarda Husserl bayağı, bir "tasviri psikoloji"den söz etti. Anahtar kavramlardan yönelimsellik, kendisini ne salt ruh durumlarının bir psikolojisine, ne ruhsuz bir psikolojiye, yöntemsel olarak ne salt iç gözlemsel ya da mantalist ne de salt davranışçı bir yola sapan fenomenolojik bir psikolojiye giden yolu açar (krş. Waldenfels 1980, 2. böl.) Brentano'nun ve - karşı tavrına rağmen Münih'teki fenomenologları Fenomenolojiye birçok defa teşvik eden- Th. Lipps'in dışında, her şeyden önce W. James, bilinç akışı öğretisiyle fenomenolojik psikolojiyi kendi rayına getiren kişidir (krş. Linschoten 1961). Fakat Fenomenoloji ile psikolojinin ilişkisi, içinde bağlamların defalarca değişime uğradığı değişken ve gevşek bir ilişki olarak kalır. Graumann'ın tespit ettiği ve Alfred Schütz'ün Fenomenoloji ve sosyoloji alanında geliştirdiği gibi, psikolojide "entegre-karma kuvvet" hiçbir zaman olmadı (krş. H./G. 1991,33).[13]

Fenomenolojinin oluşum döneminde psikolojiyle olan ilişki, öncelikle Gestalt teorisi üzerinden oldu. *Graz* ve *Berlin Okulu* olarak her iki tarzın da Gestalt psikolojisi, A. Meinong ya da Husserl'in hocası C. Stumpf ve de Breantano'nun Viyana'daki derslerine atıfta bulunur, zamanla Fenomenolojinin müttefiki olarak gelişir (krş. Smith 1988). Bizzat en basit renk, mekan ve hareket fenomenlerine damgasını vuran otonomiler, şekillerde, yapılarda ve alanlarda cisimlenirler. Göttingen'de Husserl'in yanında öğrenim gören David Katz ve Danimarkalı Edgar Rubin gibi araştırmacılar ve aynı zamanda Max Wertheimer, Wolfgang Köhler, Kurt Koffka, Kurt Lewin gibi psikologlar, daima fenomenolojik metotla ilgilendiler. Fakat bu metot, Berlin Okulu çevresinde kendisini ontolojik, nötr

13 Buna rağmen on yıllardır yoğun bir ilişki ağı ortaya çıktığı gerçeğini, Max Herzog'un yakın bir dönemde yayımlanmış monografisi gösterir (1992).

bir tasvir etme yöntemiyle sınırlar, öyle ki Husserl'in transsendentalizminin yerine, en sonunda psikofizik izomorfizm [eşbiçimcilik] varsayımları geçer. Husserl, bu yaklaşımlar karşısında kesin reddedici bir tavır takınırken (krş. Hua V, 156) Gurwitsch ve Merleau-Ponty, Gestalt teorisinin bilimsel araştırma pratiğini, realist ve fizikalist önyargılardan kurtarıp bu şekilde ondan örtük, içkin bir fenomenoloji çıkarmaya çalıştılar. Gestalt oluşumunun niteliği o zaman, somut içerikte gerçekleşen fenomenolojik anlamın karşılığı olarak belirir. Bunu bir tarafa koyarsak, Husserl'in anlam öğretisi, kuvvetli bir biçimde Kant'tan etkilenmiş düşünme psikolojisinin *Würzburg Okulu*'nu başlangıçtan itibaren önemli ölçüde etkiledi. Bu okuldan gelerek birçok defa Husserl'in *Ideen* kitabına baş vurup ele alan Karl Bühler, dikkatleri üzerine çekmiş *Krise der Psychologie* (1927) [*Psikolojinin Krizi*] adlı eserinde, aşırı uç eğilimleri sakınmaya niyetli entegre-karma bir psikolojinin, Fenomenolojiye vazgeçilmez ve son derece gerekli bir rolü teslim etmek zorunda olduğunu açık bir şekilde vurgular.

Fenomenolojik bakış açılarını sadece dikkate almayıp, aynı zamanda bu bakış açılarını psikolojik ve antropolojik araştırmaya entegre etmeye, sonraki dönemde Almanya'nın batısındaki komşu ülkelerde farklı taraflar teşebbüs eder. Hans Kunz, Wilhelm Keller ve Detlev v. Uslar gibi bazı İsviçreli yazarların fantazi, irade, rüya konularını işleyen çalışmaları daha ziyade felsefi bir psikolojiye ve antropolojiye atfedilmesi gerekirken, Würzburg Okulu'ndan Belçikalı Albert Michotte, bizzat kendisinin "deneysel fenomenoloji" saydığı nedensellik ve hareket algısına dair araştımalarını Leuven'deki laboratuvarında yürüttü. Öğrencisi Georges Thinès, hocasının yöntemsel kısıtlamasından vazgeçti ve daha önce sadece G. Politzer'de karşılaşılabildiği gibi 1961 tarihli *Le problématique de la psychologie* [*Psikolojinin Sorunsalı*] adlı kitabında modern psikolojinin kartezyen faraziyelerine şiddetli ve sert bir şekilde saldırdı. Tıpkı Husserl gibi o da, psikolojinin bedene ilişkin soyutlamayı bir "tamamlayıcı soyutlama"yla giderip telafi ettiğini

söyler ki bu, saklı veya sahte bir realiteye, yani bir "belirtisiz vücut" olarak cana sürükler. Nihayet komşu Hollanda'da, FREDERIK J.J. BUYTENDIJK (1887-1974) şahsında kendi merkezi fügürüne sahip olan *Utrecht Okulu* (krş. Kockelmans 1987) ortaya çıktı. Hayvanların davranışı üzerine bilimsel çalışmalarıyla başlayıp *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung* (Hol. 1948, Alm. 1956) [*İnsani Tavrın ve Hareketin Genel Teorisi*] adlı eseriyle bilimsel araştırmalarının bir toplamını ortaya koyan Buytendijk, *Husserl und das Denken der Neuzeit* (1959, bkz. kaynakça B) [*Husserl ve Modern Düşünce*] konulu kongre yayınında Husserl fenomenolojisinin günümüz psikolojisi için önemine vurgulu bir şekilde işaret eder. "Durum" ve "karşılaşma" gibi anahtar kavramların merkezi bir rol oynadığı fenomenolojik çerçeveyi sadece davranış ve çevreye dair bilimsel çalışmaları için aramadı, aynı zamanda erken dönemde Scheler ile temas kurdu, Plessner ile birlikte çalıştı ve de V.v. Weizsäcker ve öğrencileriyle birlikte canlı bir görüş alışverişini sağlayarak Utrecht'teki meslektaşları J. H. Van den Berg ve M.J. Langeveld üzerinden psikiyatri ve pedagojiyi etkiledi. Fakat Fenomenolojinin sezgici bir basitleştirilmesine dair sitem ve eleştiri, bu okuldan tamamen esirgenmez. *Idolen van de psycholoog* (1964) [*Psikoloğun İdolleri*] adlı eserinde bu taşkınlıklara karşı mücadeleye girişen kişi, Buytendijk'ın öğrencisi Johannes Linschoten idi. Uzun zaman boyunca Nijmegen'de dersler veren Avusturyalı göçmen Stephan Strasser buna karşın, Merleau-Ponty'den hareketle, *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen* (1964) [*İnsanın Tecrübe Bilimi ve Fenomenoloji*] bağlamında yöntemsel olarak ayrıştırılmış bir dengeyi yaratmaya çabaladı.

1945 sonrası Alman psikolojisinde öncelikle Fenomenolojinin - kendine has bir endam bulmak için çok dağınık ve yayılmış kalan- bir heryerdeliğinde Spiegelberg ile beraber söz edilebilir. Sonraki dönemde her şeyden önce, Heidelbergli Carl-Friedrich Graumann, Fenomenolojiye insan bilimleri içinde yitik bir bölgeyi yeniden kazandırıp ona daha açık yöntemsel bir profil vermeye çabaladı (krş.

Graumann/Métraux 1977). A. Giorgo ve G. Thinènes ile beraber uluslararası *Journal of Phenomenological Psychology* adlı dergiyi kurdu. J. Linschoten ile, sonraları A. Métraux ile beraber "Phänomenologisch-psychologische Forschungen" dizisini yönetti ki bu dizide, Gurwitsch, Merleau-Ponty ve Strasser'in metinleri yayımlandı, bilinç oluşumu, perspektivite ve çevre gibi sorunlar işlenerek böylece iki savaş arası yılların araştırmalarıyla ilişki kuruldu.

50'li 60'lı yılların ABD'sindeki, yani psikolojinin yeni anavatanında Fenomenoloji, bilhassa varoluşçu-fenomenolojik tarzında ve genellikle davranışçılığa karşı savunma silahı olarak hizmet etti (krş. Wann 1969). Davranışçılık ve psikanalizin ötesinde bir "üçüncü güç" kurma denemesinde "hümanist psikoloji"ye ve Carl R. Rogers'tan hareket eden, kişi merkezli mülakat terapisine önemli yardım sundu. Fenomenolojinin popülerleşmesi ise, birçok defa sulandırılması veyahut ruhsuzlaştırılması pahasına elde edildi (krş. Spiegelberg 1972, böl. 5; Giorgio şurada: H./G. 1991, 244 vd.). Bu arada ehemmiyetler ve cepheler yerinden edilip kaydırılarak çerçevesi daha kesin olarak çizilen bazı araştırma alanlarına transfer edildi. İnsanın mekana demirlenmesinden hareket edip fenomenolojik bakış açılarının öncelikle Lenelis Kruse'nin dikkatini çeken yeni oluşmuş *ekolojik psikoloji*'de K. Koffka ve K. Lewin'inki gibi çevreye dair eski anlayışlar tıpkı J. J. Gibson'ın ekolojik algı öğretisi veya E. Goffman'ın ortam teorisi gibi bir rol oynarlar. *Kognisyon psikolojisi* (krş. Scheerer 1985) alanında ve *yapay zeka*ya dair araştırmalarda (krş. Konrad: H/G. 1991, 336 vd.) bilhassa Husserl'in bilinç öğretisi, kendi yönelimsel yapıları ve transsendental düzenlemeleriyle yeni bir ilgi buldu, fakat bu ilgi, kartezyen mantalizmin, teknik bir kılıfla geri döndüğü tehlikesini kendi içinde barındırıyordu (krş. Waldenfels 1984). Bu yeni bilimsel araştırma konstelasyonuna önemli katkılar sunan Hubert Dreyfus (Dreyfus 1982), kitabın başlığı da olan *What Computers Can't Do* (1972, ²1979) [*Bilgisayarlar Neler Yapamaz*], eski bir tartışma ve kavgayı yeniden alevlendirdi. "Bir balığın hayatı için su neyse" yaşamımıza da ben-

zer şekilde sızan pratik beceriler ve gündelik, bilimsel arka planın, hiçbir zaman kusursuz olarak, açık bir bilgiye götürmediğini ve formüle edilmiş kurallara belirgin bir şekilde tabi kıldığını Heidegger ve Merleau-Ponty ile birlikte ve Husserl'e karşı göstermeye çalışır. Düzenlenmiş sembol manipülasyonları modelinden nöral ağlar modeline geçiş, başka perspektifleri açar ki, bu perspektiflerin sınırları içerisinde çeşitli alan yapıları, esnek kural yapılarından daha büyük bir önemi talep ve iddia edeceklerdir. Burada da, bu sorular bağlamında konuşma hakkını alabilecek bir fenomenolojinin ne tür bir Fenomenoloji olması gerektiği sorusu sorulur.

3. *Psikopatoloji, psikiyatri ve tıbbi antropoloji*: Psikopatoloji, psikiyatri ve bu ikisinin tıbbi bir antropolojiyle payandalanması durumunda, Fenomenolojinin gedik açmasından söz etmek abartılı görünmeyecektir. Tıbbın tek taraflı doğabilimsel şekillenmiş ortam ve çevresinden Fenomenolojiye pek az anlayış gösterildi. Saf bir beden-bilimi olarak tıp, her psişik hastalanmanın arkasında organ bozukluğundan ve lezyondan daha fazla bir şeyi aramaya meyilli değildir, öyle ki olanaklı bir *psiko*patoloji ve *psiki*yatrinin nesnesi, biçimsel olarak eller arasında eriyip gider. Böyle bakıldığında, G. Lanteri-Laura'nın, -Husserl, Heidegger, Sartre ve Merleau-Ponty'nin fikirlerinin, Jaspers, Bergson ve de Freud'un düşünceleriyle kaynaştığı- 1963 tarihli eserinde araştırdığı *fenomenolojik psikiyatri*'nin bir rezervuara dönüştüğü gerçeği şaşırtmaz. Leuvenli psikiyatr H. Piron, haksız da olmayacak şekilde, psikiyatrinin Babil kulesini Fenomenolojide görür. Anlama metodu ve bir yaşam bütünlüğünün sezgisel kavranışı öncelikle, Fenomenolojinin doğal refakatçisi olarak meydana çıkar, fakat karışıklığa da yol açarlar. Genel sezgiler ve duygulandırıcı temasların öz ve anlam tahlilinin dolaylı yolunun yerine geçmesi tehlikesi Bergson'da mevcuttur. Jaspers'e dolaysız bağlanma ise daha yanıltıcıdır. Spiegelberg'in nitelendirdiği gibi "fenomenolojik psikopatolojinin" bu "Brentano'su", gerçi Husserlci fenomenolojiyi 1913 tarihli çalışması

*"Allgemeine Psychopathologie"* [*Genel Psikopatoloji*]ye nakleder, ama öznel yaşantı içeriklerini sayıp derecelendirmekle kendini sınırlayan tasviri bir psikolojinin masum gösteren eskimiş bir tarzında Husserlci fenomenolojiyi dikkate alır sadece. Vücudiyet ve öznelerarasılıktan pek az bir iz bulunur, zira kartezyen dualizm, anlama yaklaşımıyla yalnızca hafifletilir, gerçek anlamda ise ortadan kaldırılmaz.

Fenomenolojinin gerçek bir gedik açmasına ilkin, iki savaş arası dönemde, tıbbın tek taraflı doğabilimsel yönelimini aşma denemesini yapan birkaç önemli tıpçı münzevinin etkisi yol açtı. Fenomenolojinin yeni çeşidine, bir antropolojinin peşindeyken kaçınılmaz olarak raştlanılır ki bu antropoloji, fizyolojiyi ve psikolojiyi, bunların dışında psikalanizi de kapsamaya muktedirdir. Tıbbi antropoloji olarak da, insanın dünyada ve başkalarıyla paylaştığı dünyadaki yerini tehdit ve sıkıntılardan hareketle yeniden belirlemeyi amaçlar ve hastaların muayenesini hastalıkların verdiği zararların giderilmesine indirgendiği bir çerçeveyi tıbba hazırlar. Bununla birlikte başlangıçta, temel ilgiyi kendi üzerine çekmiş olan antropoloji, Scheler'in biyolojik temeller üzerine inşa edilmiş antroplojisiydi (krş. Wyss/Huppmann şurada: Good 1975). Oysa ilgi, zamanla Husserl, Heidegger ve Fransız fenomenologların eserlerine doğru genişledi.

Özelde ise Fenomenolojiye yönelim, az ya da çok dar, seçici ve belirgin biçimler alır. Böylece *Gestaltkreis* (1940) [*Gestalt Döngüsü*] ve etkili psikosomatik, pathosofik çalışmalarıyla VIKTOR VON WEIZSÄCKER'in (1886-1957) daha ziyade Fenomenolojiye yakınlığıyla ilişkilendirilmelidir. E. Bleuler'in Zürih'teki kliniğinde tanışıp arkadaş olan İsviçreli doktor, bilgin LUDWIG BINSWANGER'de (1881-1966) ve Polonyalı EUGÈNE MINKOWSKI'de (1885-1972) ise durum başka türlüdür. Binswanger, erken bir zamanda, 1922 yılında Fenomenoloji üzerine verdiği bir seminerde, Husserl fenomenolojisini kabul eder (krş. *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, 1947). *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins*

(1942) [*İnsani Dasein'ın Temel Biçimleri ve Bilgisi*] adlı büyük eserinde felsefi çevre kazanan Dasein analizinin kendine has bir biçimini, *Sein und Zeit*'ın sonradan gelen etkisi altında geliştirir. 1959 tarihli *Recueil Commémoratif*teki şükranının (bkz. kaynakça C1: Husserl) gösterdiği gibi sonraki yıllarda Husserl'e yeniden yakınlaşır. W. Blankenburg ile beraber, "konstitüsyon-fenomenolojik dönüş"ten söz edilebilir (krş. H./G. 1991, 273). – Fransa'da etki sahasını bulan Minkowski'de, Husserl'in öz öğretisi, Bergson'un yaşam ve zaman görüşüyle birleşir ki bunun yanında, Scheler'in sempati öğretisi orta terim olarak işlev görür. Yaşanan zaman ve mekan alanında, filozofun bakışının psikiyatrın bakışıyla karşılaştığı *Le temps vécu* (1933) [*Yaşanan Zaman*] adlı eseri özel bir etkiye sahipti. Buna ek olarak, kozmik tınısı olan bir anlam öğretisi vardır, bu öğretiyi *Vers une cosmologie* [*Bir Kozmolojiye Doğru*] (1936) ve nihayet muazzam büyüyüp gelişen bir *Traité de Psychopathologie* (1966) [*Psikopatoloji Üzerine Bir İnceleme*] adlı eserlerinde işler. Minkowski'nin 1925'ten beri katkı sunduğu *L'évolution psychiatrique* dergisi çevresinde toplanmış gruba, fenomenolojik ve psikanalitik ilgileri olan başka psikiyatrlar dahildir, bunlar arasında A. Hesnardi D. Lagache, J. Lacan (bkz. X, 4) ve nihayet, bütün genişliğiyle Fenomenolojiyi kendi bilimsel çalışmalarına nakletmeye çalışan HENRY EY (1900-1977) sayılabilir. *Études psychiatriques* (1948 vd.) adlı çok ciltli araştırmalarında, organik temel üzerinde fenomenolojik yönelimli bir psikiyatriyi geliştirir ve *La conscience* (1963) [*Bilinç*] adlı eserinde, K. P. Kisker'in Almanca çeviriye ayrıntılı önsözünde yazdığı gibi, kendi bireşimsel takibinde birçok defa seçmeciliğe yanaşan bir "düzen" (ve düzensizleştirme) fenomenolojisi" ["*Phänomenologie der Ordnung (und der Entordnung)*"] için çabalar.

Fenomenolojik yönelimli bir antropoloji ve psikopatolojinin kurucu kuşaklarına ayrıca, ERWIN STRAUS (1891-1975) ve KURT GOLDSTEIN (1878-1965) dahildir. Straus, *Vom Sinn der Sinne* [*Duyuların Anlamı Üzerine*] (1935) adlı eserinde esteziyolojik ve çevreyle ilişkili bir antropoloji geliştirir. Goldstein ise *Aufbau des Organis-*

*mus* (1934) [*Organizmanın İnşası*] adlı eserinde, Frankfurt'ta A. Gelb ile yürüttüğü beyin patolojisine dair araştırmaları sistematik bir şekilde değerlendirerek, vücutsal varoluşun yapılarını normallik ve anormallik perspektifleriyle aydınlatmaya çalışır. Bunlar, bir *hors de la lettre* [*harfin dışı-n-d-a*] fenomenolojisinin müessir tanıklıklarıdır. Siyasi koşulların sonucunda bu yaklaşımlar uzun zaman boyunca sadece Batı'daki ülkelerde gelişebildi. İlkin 1960'ta, Erwin Straus tarafından derlenen, insani dünyanın psikolojisine dair eserler yayımlandı. Bunun dışında Straus, pek dikkat çelmeyen bir yerde (krş. 1963), bir öznelerarasılık teorisi geliştirdi ki bu öznelerarasılık teorisi, nötr 'Allon' (aynen!) (taşıyıcı temel olarak Üçüncü) ve kişisel 'Başka-sı' (karşı-da, mukabil olarak Sen) ikiliğinde ve de bunun sonucunda ortaya çıkan aidiyet ve ayrılmışlık ikiliğinde Merleau-Ponty ve Levinas'ın teorilerine ilginç benzerlikler arz eder. Goldstein'ı ilgilendiren şeye bakacak olursak, tıpkı Schütz gibi birçok defa Goldstein'a yönelen Gurwitsch, bu yazarın, -dilsel ve sembolik davranış bozukluklarına dair önemli yaklaşımların bulunduğu- *Selected Papers/Ausgewählte Schriften* adlı seçilmiş metinlerini yayına hazırladı. Bu araştırmalar, Merleau-Ponty'nin vücutsal varoluş fenomenolojisinde özel ilgi gördü. Bu araştırmaların çoğu yine Merleau-Ponty'nin her iki erken dönem eserinde ve Sorbonne derslerinde bulunur ki bu dersler, iki savaş arası dönemde insan bilimlerinde Almanca kaleme alınan araştırmalar için zengin bir kaynağı temsil etmekle birlikte dolaysız sonradan varolmalarına katkı sunarlar.

Günümüze değin, fenomenolojik yönelimli psikopatoloji ve psikiyatri, kendi konumlarını savunurlar ki bu konumları, birçok defa dağınık fenomenolojik bir atmosferle sınırlı kalır ya da varoluşçu, hermeneutik, psikosomatik ve mülakat terapisiyle ilgili yaklaşımlarla birleşir. Almanca literatürde her şeyden önce, etkilemeye devam eden Binswanger eserlerinin etkisi, güçlü diyalog felsefesi motifleriyle desteklenmiş ve yeni fenomenolojik gelişmelerin süren alımlamasıyla kuvvetlenmiştir (krş. Kisker 1969). Ana etki mekan-

ları ise Zürih, Heidelberg, Frankfurt, Göttingen, Würzburg ve Marburg'tur. Bu şehirlerde etkili olan bazı araştırmacılarda fenomenolojik yönelim bilhassa açık bir şekilde ortaya çıkar. Roland Kuhn mesela Rorschach modelini kendine has bir maskeli sahte tavır ve oyun olarak yorumlayarak Binswanger'in eserlerin devamını yerinde sağladı. Medard Boss, Heidegger ile uzun yıllar süren temasında, Dasein analizinden varlık yönelimli bir terapiye geçti. Heidelberg'te Karl Peter Kisker ve Hubertus Tellenbach dikkatlerini melankoli ve şizofreninin yaşantı tarzına yönelttiler. Herbert Plügge, hakiki bir vücut yönelimli tıbbı geliştirmek için Merleau-Ponty, Buytendijk ve Bollnow'un teşviklerinden faydalandı. Wolfgang Blankenburg'ta, gündelik doğallık ve gündelik yaşamın yabancılaşması belirli bir rol oynar. Patolojik görünüşleri, dünyada ve başkalarıyla birlikte bulunulan dünyada temas ve ilişki bozuklukları olarak belirlemeye yarar. Husserl ve Heidegger'den olduğu kadar V. V. Weizsäcker ve V. E. V. Gebsattel'den ileri gelen teşvikler, Dieter Wyss'ta tıbbi tınıya sahip bir antropolojiyle kaynaşır (krş. Ph. F. 16, 178 vd.), ki bu antropoloji, - bir *totum humanum* [*insanın bütünlüğünü*] hedefleyen bütün denemeler gibi[14]- fenomenolojik bakışın sınırlanmışlık ve müphemliğini dünya görüşleriyle dolu bir *medicina mentis* [*zihin ilacı*] sayesinde aşma tehlikesine yol açar. Bunun sonucunda iyileştirme ve tedavi, pek dolaysız bir şekilde selamete dönüşür.

Fenomenoloji yönelimli bir psikopatolojinin ve psikiyatrinin başka ana figürleri Almanya dışında, mesela Utrecht Okulu'nda bulunurlar, bu okulda Jan Hendrik van den Berg, psikiyatr Henricus Cornelis Rümke'nin (1893-1968) erken dönem fenomenolojik denemelerine ve Buytendijk'ın fenomenolojik antropolojisine yönelir. Japonya'da Bin Kamura, Japonca Ki diye adlandırılan ve Fenomenoloji bağlamında atmosfer kaynaklı bir Ara'yı, psikopatolojik bir filtre olarak kullanmaya dönük kendine has bir denemeye girişir.[15] Nitekim Binswanger'in yaklaşımları, Fransa'da da günümüze değin, me-

14 V.E.v. Gebsattel tarafından hazırlanan *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und med. Anthropologie* 7 (1960) adlı yıllığa yazdığı önsöze bkz.

15 Krş. Kimura 1980, dağınık olarak, Almancada yayımlanan birçok makalesi vardır.

sela öncelikle Pierre Fédida ve Henri Maldiney'de, etkilemeye devam eder. (1912 doğ.) HENRI MALDINEY, Dasein analizinin felsefi bir işlenişine muhtemelen en önemli katkıyı yapmıştır. Geniş kapsamlı makalesi "Comprendre" ["Anlama"] (1961, yeni baskısı için bkz.: *Regard Parole Espace*, 1974), Dasein'ın hakiki bir fenomenolojisini geliştirir. Anlama ve algılama, her kesin kavrayıştan, *surprise* olarak uzaklaşıp eksilen -ki kavranılamaz olanın kavranılması sadece patolojik katılaşma biçimleri pahasına başarılı olur- bir anlam fazlalığı bağlamında yorumlanır. İnsan ve deli-lik, sadece bir *transpassibilité*'den, yani bizi aşan bir olanaktan, hareket edildiğinde düşünülebilir (*Penser l'homme et la folie*, 1991).

Bütüne bakıldığında, onlar bakımından Fenomenolojinin psikopatoloji ve psikiyatri için cazibeli bir hale geldiği bazı açılar dizisi mevcuttur. 1. Eidetik indirgeme, kısa açıklamalara el atmaksızın hastalık fenomenlerini kendi bağlamlarında tasvir etmeye müsaade eden ve Minkowski'nin de ifade ettiği gibi, "fenomenalstrüktürel" metodu olanaklı kılar. 2. Dünyaya ilişkin inancı sorunsallaştıran fenomenolojik indirgeme, derealizasyon ve depersonalizasyon fenomenleri sabit değişmez bir realitede kıyaslanmaksızın, bu fenomenlere bir erişimi sunar. Böylece W. Blankenburg (1971), Husserl ve Schütz'e dayanarak, şizofreni ve melankoliyi, doğal-toplumsal tavrın tam karşı mukavemet edilmiş zedelenmeleri olarak yorumlar. Yaşama dünyası korelasyonunun doğallığı, bir yandan önemli ölçüde zayıflatılmıştır, diğer yandan büyük ölçüde fazlaca artırılmıştır. 3. Strüktürel analiz, Goldstein, Jakobson ve Merleau-Ponty tarafından sistematik bir şekilde incelendikleri gibi, normal ve patolojik fenomenlerin karşılıklı bir izahı için, mesela dil formları ve dil bozukluklarının kıyaslanması için olanaklar yaratır. 4. Dasein'ın tarihselliği ve zamansallığı, içlerinde "başarısız Dasein formları"nın (Binswanger 1956) anlaşılır olduğu hastalık öykülerinin biyografik kaydı için ufuklar açar (krş. K. E. Bühler 1986). 5. Vücut

"Ara" konusuna ilişkin birçok Japonca eser, 1972, 1981 ve 1988'de Tokyo'da yayımlandı. Yazara it bir kitabın çevirisini Elmar Weinmayr hazırlıyor.

olarak demirlenmiş bir öznelerarasılık, mülakat yönelimli ve mülakat tarzında yürütülen terapi için, Minkowski'nin *Traité*'sine önsözde denildiği gibi, bir "iki sesli psikopatoloji" için çerçeve sunar. 6. Husserl, deliliği, normal bir dünya kavrayışının "yönelimsel modifikasyonu" olarak görüp (krş. Hua VI, 191) deliliğe, düpedüz normal olmayan, aksine şöyle veya böyle normalleşen normal yaşantıya yükleyeceğinden farklı bir biçimde bir anlam yükler. Binswanger, Minkowski, Goldstein ve ona yaslanarak Canguilhem'in uzlaşımcı bir şekilde tespit ettikleri gibi, sözde ruh hastalığı da olmak üzere hastalık, saf bir noksan ve saf bir düzensizlik değildir, aksine başka bir düzendir ve bu başka düzen içinde kendine has bir norm cisimlenir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse hastanın, kendine has bir dünyası vardır ve hasta kendine has bir dili konuşur. Her şeyi kapsayıcı-kuşatıcı bir akla kuşkuyla, tüm modifikasyonların temelinde yatan Husserlci açık bir ilk-form varsayımı dahi şüpheli hale gelir; akıl ile delilik arasındaki sınırlar, eğer "deliliğin tarihi" (Foucault) varsa, harekete ve değişime uğrar. Anti-psikiyatrinin öncü isimlerinden biri olan Ronald Laing, *The Devided Self* [*Bölünmüş Ben*] (1959) isimli eserinde ve *The Self and the Others* [*Kendi ve Başkaları*] (1961) başlıklı kişilerarası araştırmalarında, sadece Binswanger'e değil, aynı zamanda Sartre'ın sonsuz öznelerarası kavga ve ayna oyununa dayanır. Burada, sonları henüz görülemez yollar açılır.

4. *Psikanaliz*: Fenomenolojiyle psikanalizin ilişkisi nihayet, psikanalizin Fenomenolojiye etkisinin ağırlıklı olarak ele alanacağı özel bir bölümü teşkil eder. "Bilinçdışı"nı tırnak içine koyarak söyleyebiliriz ki, Husserl bilinçdışını, "bilincin" salt "sınır modu" (Hua XVII, 319) olarak ve transsendental oluşumunun hiçbir engelle karşılaşmadığı "dünya durumu" (Hua VI, 192) olarak ele alınabileceğine inanıyordu. E. Fink, "ilkin bilinç, ondan sonra bilinç-dışı" dizgisinde hiçbir kuşku bırakmayarak (Hua VI, Beil. XXI) Husserl'e katılıp hak verdi.

Fenomenoloji ve psikolojiyi bir araya getirmeye çalışanlardan biri

olan ve *Das Körperschema* (1923) [*Beden Şeması*] adlı kitabında Fenomenolojiden hareket eden yazarlar üzerinde hatırı sayılır bir etki yapmış Viyanalı psikiyatr Paul Schilder bile, içgüdüleri, bilince eşlik eden bir "sferler bilinci"ne yükleyip bütün duyarak yaşanamazlıkları somatik olanın alanına sürerek bilinç ile psişik olanın Freudçu çözüşmesine karşı çıktı başlangıçta (krş. Spiegelberg 1972, böl. 13). Bir bilinç fenomenolojisi, muhtemelen başka türlü ilerleyemez, pes edip çekilmek de istemez. Bilincin yerine artık, Dasein, vücut, yaşam veya metin gibi merciler ve durumlar geçerse -daha önce değinilen Binswanger, Minkowski ve Goldstein'dan Fédida'ya kadar hemen hemen bütün yazarlara göre- Freudçu psikanalizin, klinik ve terepatik çalışmalar için elzem bir meydan okumayı temsil ettiği ortaya çıkar. Karşılaştırılabilir böyle bir şey, fenomenologlar arasındaki filozoflar için genelde isabetli olmaz, bunu belirttikten sonra psikanalizin, Fenomenolojinin bir tür fon müziğini temsil ettiği Fransa'ya bakabiliriz.

Kabaca söylemek gerekirse, Fenomenolojiyle psikanaliz arasındaki tartışmada iki etki dalgasını ayırabiliriz. Birinci dalgada, G. Politzer'in erken hücum ve hamleleriyle uyarılmış bir şekilde, tonu tayin eden hareket, varoluşçu fenomenolojidir ki bu hamlelerde sadece, bilinçdışının natüralist şeyleş[tiril]mesi değil, aynı zamanda bilhassa bilinçdışının varoluşu tartışılır. Sartre, psikanalizi, bireysel yaşam taslağını oluruna bırakan egzistansiyal bir analize dönüştürürken, erken dönemdeki Merleau-Ponty ise Goldstein ve Binswanger'e dayanarak, bilinçdışının direnişlerini ve gizliliğini, vücutsal varoluşun çözüşme, kendini bilmeme ve yanlış anlamalarından çıkarma denemesine girişir. Bu yaklaşım denemeleri, en erken dönemin Fransız psikanalitikçileri tarafından benimsendi. Bir *Einheit der Psychologie* (1949) [*Psikolojinin Birliği*]nin kurumsal olarak etkili olmuş taslağında DANIEL LAGACHE'ın (1903-1972), tıpkı psikanaliz gibi Fenomenolojiye de merkezi bir yer bahşeder. "*Verwandtschaft zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse*" *[Psikanaliz ile Fenomenoloji Arasındaki Yakınlık]* alt başlığını taşıyan

1960 tarihli Freud konulu kitabında ANGELO HESNARD (1886-1969), yıllarca süren çabalardan bir sonuç çıkarır. Bu çabalar Merleau-Ponty'nin izinde introjeksiyon ve projeksiyon gibi normal fenomenleri veya Ödipus kompleksi, ayrıca nevroz ve psikoz gibi hastalanmaları, dünyaya ve başkalarına yönelik gelişen veya bozulmuş bir ilişki bağlamında yorumlamayı içerirler. "Aklın genişlemesi"ne dair eski tabir burada, Freud'u "Phänomenologe avant la lettre" [daha adı konulmadan önce fenomenolog] olarak damgalayan bir anlam genişlemesi olarak ortaya çıkar. Ne var ki Merleau-Ponty, bu Freud konulu kitaba yazdığı önsözde, Fenomenolojinin psikanalizle çok kökü ve temelli bir şekilde başa çıkabileceği olanağından dolayı ikaz eder. Böylece Freud'un araştırmacı ruhundan objektivist ayrılıkların yerine idealist tek taraflılıkların geçeceği tehlikesinin mevcut olduğundan söz eder. Geç dönem eserlerinde Merleau-Ponty narsisizm, aşırı belirlenim, matem veya saklanan hatıra gibi kavramları antroprosantrik perspektiften kurtararak Freud ve Lacan'ı Fenomenolojinin kendi ontolojik yorumuna katmaya çalışır.

Bununla beraber önceden, Fenomenolojiyle psikanaliz arasındaki tartışmanın ikinci dalgası gösterilir ki psikanaliz, göze çarpan bir şekilde JACQUES LACAN (1901-1981) ismine bağlıdır. Lacan öncelikle Fenomenoloji ve Gestalt teorisinin yakınlığını aradıktan sonra, 1953'teki Roma konferansıyla bir dönüm noktası meydana gelir. Öznenin dil ve semboller alanında tanzim edilmesiyle, bilincin kendinden arındırılması, kamulaştırılması ve öznenin desantralizasyonu, ki bu Freud ismiyle bağlantılıdır, kendini gösterir. Ey tarafından 1960'ta Bonneval'de düzenlenen bilinçdışı konulu kolokyum (Ey 1966), fenomenologlar ile psikanalitikçiler arasındaki tartışmayı doruğunda gösterir. Pek de karmaşık olmayan ortak yaşama, yaklaşımın özenli bir biçimine boyun eğer ki bu yaklaşıma, Fenomenoloji tarafından gelen PAUL RICŒUR dışında, her şeyden önce her iki Leuvenli filozof ALPHONSE DE WAELHENS ve ANTOINE VERGOTE katkı sundu. Vergote 1957 ve 1958 tarihli kendi çalışmalarında içgüdü ve tasavvurun, enerji ve anlamın yarılmasını,

kendilerini evvela göstermeyen duygu yönelimlerinin karanlık sferine değin geriye doğru izler ve bu bağlamda Husserl ile Freud'un Brentano'daki ortak kökenlerini hatırlatır. Ricœur, 1965 tarihli *Freud-kitabı*nda dört katlı bir bölme çizgisi çeker. Şayet yorumlama tekniği refleksiyon, bilinçdışı da önceden bilinen bir şey değilse, diğer yandan içgüdü tasviri, dil ve işleme tekniği salt öznelerarası ilişki değilse, o zaman Fenomenoloji psikanalizden uzak kalır. De Waelhens'in 1927'de psikoz üzerine yazdığı kitap, tamamen Lacan'a ayarlanmıştı, ne var ki bir analitik ve egzistansiyal yorumlama uyuşmasıyla sonlanır. Bütün bu yazarlarda uyuşma, Hegelci alametin altında bulunmaktadır; bilinçdışının arkeolojisi, bilinçlenmenin teleolojisiyle telafi edilir. Bu çıkış yolu, logos ile psikanalizin logos'u da denendiğinde kaybolur ve buna, mesela Michel Henry'nin yaşam fenomenolojisini işleyen *Généalogie de la psychanalyse* [*Psikanalizin Soykütüğü*]nde (1985), ayrıca Cornelius Castoriadis'in *Institution imaginaire de la société* (1975) [*Toplumun Hayali Kurumu*] teorisinde ve de sonra büsbütün bir şekilde Foucault ve Derrida'da rastlanır.

5. *Hukuk ve sosyal bilimler*. Hukuk ve sosyal bilimler alanında ortaya çıkan problematiğe iki açıdan, yani birincisi hukuki ve toplumsal *düzenler* açısından, ikincisi toplumsal *tecrübe* açısından yaklaşılabilir. Husserl'in sunduğu hususi tecrübenin transsendental kendi yorumlaması ve özü sezgisel-görmenin salt araçlarıyla, sosyal dünyanın problematiğinin üstesinden pek gelinemez; zira toplumsal kurumlar, idealiteyle faktisitenin, Hususi ile Yabancı'nın kesişme noktasında bulunurlar. Husserlci ve Schelerci köken fenomenolojisinin kendisini onlardan hiçbir zaman gerçek anlamda kurtaramadığı güçlükler buradan serpilirler.

Hukuk bilimlerinde Husserl fenomenolojisi, doğal hukuk öğretisiyle hukuk pozitivizmi arasında bir orta yol diken ve kanunlara uygunluğu, Kelsen tarzında bir hukuk lojisizmine tabi kılmaksızın kendisinden hareketle anlayan bir hukuk temellendirmesi dene-

mesi için ortaya çıktı. Tıpkı arkadaşı Alfred Schütz gibi Kelsen Okulu'ndan geçerek sonraları ABD'de mantıksal ampirizm ile Fenomenoloji arasında bir köprü kurmaya çabalayan Felix Kaufmann, *Logik und Rechtswissenschaft* (1922) [*Mantık ve Hukuk Bilimi*] adlı makalesinde, hukuk biliminin ampirik kavramlarına ve metot tarzlarına teorik bir temel kurmak için eidetik metodunu ortaya koyar. Diğer hukuk fenomenologları, hukukun jenealojisini dikkate alır. Böylece Adolf Reinach (bkz. II, 1), gelecekteki eylemlere zamansal önce davranmada bir bağlayıcılık oluşturan sosyal bir söz verme edimine dayanır. Gerhart Husserl, hukukun zamansal yapısının yanında mülkiyetin cismaniliğini ve hukuku uygulamanın gündelik biçimlerini dikkate alarak babasının geç dönem eserlerine daha kuvvetli bir yakınlaşmayı arar (1955, 1964, 1969). İtalya'da Norberto Bobbio, toplum ve hukuk felsefesinin fenomenolojik yönelimine güçlü bir şekilde yeni-Kantçı sicili olan bir ilgi göstermişti (krş. 1934). Erken dönem hukuk fenomenolojisi denemelerin sistematik değerlendirmelerine iki Fransız yazarda rastlanır: Strasburglu hukuk filozofu Paul Amselek, *Méthode phénoménologique et théorie du droit* (1964) [*Fenomenolojik Metot ve Hukuk Teorisi*] adlı büyük eserinde hukukun spesifik hukukiliğini araştırır, fakat bununla birlikte, hukukiliği normun faktisitesine demirleyerek bir 'fenomenolojik pozitivizm' ile yetinir. Buna karşın hukuk filozofu Simone Goyard-Fabre, *Essai de critique phénoménologique du droit* (1972) [*Hukukun Fenomenolojik Eleştirisi Üzerine Bir Deneme*] adlı eserinde yaşam dünyası temellerinin dahil edilmesinden hareketle Husserl'in transsendental metoduna daha sıkı tutunur. Hukuk, kendi anlamını hukuk-öncesi tecrübelerden yaratır. Hukukun yürürlüğü ile sosyal tecrübe arasındaki ilişki, herhalükârda gergin kalır. Nihayet, *Logique des normes* (1972) [*Normların Mantığı*] adlı eserinde Husserl'i deontik mantığın öncüsü olarak takdir eden Polonyalı mantıkçı Georges Kalinowski ve de eleştirel bir antropoloji ve söylem teorisi araçlarıyla hukuk mantığının somutlaştırılmalarına karşı mücadele eden Leuvenli filozof Jan M. Broekman işaret

edilmelidir (Recht und Anthropologie, 1979).

Hukuk fenomenolojisi, başlangıçtan itibaren hukuk biliminin sorunlarına biçilmiş kaftan olurken, toplum fenomenolojisi ve toplum bilimleri arasında bir bağlantı sadece tereddütle oluşur. Erken dönem fenomenolojik denemeler, bir *eidetik eşik*te durup beklerler. Buna tipik olarak, 20'li yılların başlangıcında fenomenolojik "Jahrbuch" ["Yıllık"]ta yayımlanan Edit Stein ile Gerda Walther'in sosyal ontolojik çalışmaları vardır. Nötr ile empatik anlam arasında parıldayan şu anahtar kelime, *'Gemeinschaft'* ['Cemaat'], bir cemaat yaşantısından serpilip gelişir, cemaat çevrelerinde ve aşamalarında kendini tanzim edip bireysel yaşantılarda temeli atılmış bireysellik üstü realite olarak kendini gösterir (krş. Stein 1970, 286). Bu metafizik emareli öz fenomenolojisi, Husserl'den ziyade Scheler ile ortak yönlere sahiptir. Metot açısından ayıltılmış bir şekilde, F. Tönnies ve G. Simmel'den kaynaklanan formel sosyolojinin kategoryal analizleriyle iyi geçinir. Buna mesela, *Gesellschaftslehre* ($^2$ 1928, 19 vd.) [*Toplum Öğretisi*] adlı eserinde sosyal 'ilk fenomenler'in kavranması münasebetiyle açıkça fenomenolojik metoda dayanan Alfred Vierkant'ta rastlanır. Kendine özgü bir durumu, Siegfired Kraucauer teşkil eder. *Soziologie als Wissenschaft* (1922, bkz. Schr. I) [*Bilim Olarak Sosyoloji*] adlı fenomenolojik yönelimli erken dönem çalışmasında apriori bir temellendirmenin sınırlarını açık bir şekilde vurgular. Ampiri'ye geçiş, çalışanlar toplumuna dair bilinen araştırmasında olduğu gibi materyal araştırmalarda vuku bulur. Daha sonraları Kracauer, tarihsel yaklaşan araştırmalarını karşılayan yaşama dünyası konseptini ilk olarak keşfeder (krş. Schr. IV).

Bir adım ileri gidersek, Husserl'in yol göstericiliğinde, bir *transsendental eşik*le karşılaşırız. Husserl'in Başkası ve Yabancı konstitüsyonuna ve de bunun dışında ortak bir dünyanın konstitüsyona onunla ısrar ettiği inat, hiçbir sosyal düzen ve sosyal pratikle doldurulamaz soru boyutunu açık tutma avantajına sahiptir; nasıl bir dünya 'var'sa, başkaları da 'vardır. Diğer yandan bir konstitüsyon

merkezine sıkı tutunma, toplum fenomenolojisinin bir "diyalog Ara-imparatorluğu"nun (Waldenfels 1971) zeminine ve bunun dışında sosyal düzenlemelerin otonomisine gerçekten de ulaşır. 1973 tarihinde yayımlanmış ölümünden sonraki, öznelerarasılığa dair eserlerinden bildiğimiz sorunlarla ebedi meşguliyet şu gerçek konusunda yanıltmaz ki, Husserl'in toplum felsefesi (krş. Toulemont 1962) ve özelde devlet felsefesi, (krş. Schumann 1988) sosyal kurumların alanının etrafında gerçi döner, ama aslında bu alana girmezler. Tam da burada, Michael Theunissen'in *Der Andere* (1965) [*Başkası*] adlı eserinde açık bir şekilde gösterdiği gibi bu transsendentalizm, diyalojizme benzer.

Bu ikilemden çıkış yolunu, ARON GURWITSCH, içinde partnerliğin, aidiyetin ve kaynaşıp birleşmenin formel-sosyolojik kategorilerini "başkalarıyla birlikteliğin modları"na ve uygun olarak farklılaşmış dünya bağlamlarına geri götürmeye çalıştığı ve 1931'de bitirdiği *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt* [*Sosyal Çevre Dünyasında Beşeri Karşılaşmalar*] başlıklı profesörlük tezinde arar. Oysa ilk olarak ALFRED SCHÜTZ, kendi *dünyevi-olağan fenomenoloji*sinde, Fenomenolojiye nesnel ve yöntemsel bir biçimde toplum araştırmalarına bir giriş sağlamayı başarır (bkz. IX, 3). Fakat toplum fenomenolojisinin gösterdiği gibi, transsendental yaklaşımı terketme, onu bir başkasıyla telafi etmekten daha kolaydır.

Toplum fenomenolojisinin çok farklı temsilcilerini *Phänomenologie und Soziologie* [*Fenomenoloji ve Sosyoloji*] başlığı altında buluşturan şey (krş. Natanson 1973, Luckmann 1978), öznel ve öznelerarası yaşantı ile davranışın anlamını davranışçı, işlevselci ya da tarihselci bir tarzda azaltmaksızın objektif araştırmalara katma kararlılığıdır. Bu programın gerçekleştirilmesinde ise hatırı sayılır farklar kendini gösterir (krş. Grathoff 1989, 57-60, 112-121). – Thomas Luckmann'a göre toplum fenomenolojisi, -yaşama dünyasının evrensel yapılarına ve anlam vermenin fundamental edimlerine geri gidişte- normal araştırmaya temelini bahşeden bir

*Protososyoloji*'yle sınırlar. Arta kalan ise, her zamanki gibi ampiri'dir. Ayrıca bunun, şöyle bir sonucu vardır ki, Luckmann'ın Peter Berger ile birlikte araştırdığı *Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (1969) [*Gerçekliğin Toplumsal İnşası*] nesnel ve öznel gerçekliğin bir farklı değişimine yakalanır, bu gerçeklik ise, projeksiyonlarla -ve çatışma durumunda- meşruiyeti elinde bulunduranların iktidar hükmüyle sonuçlanır. Transsendental boyutla teleolojik boyutun da alındığı öznel anlam, Durkheimci ve Gehlenci kökenlerin kurumlarına sızar. – Harald Garfinkel'in *etnometodolojisine* yakınlaşan bir *fenomenolojik sosyoloji* (krş. Psathas 1973) tarzında bir başka olanak belirir. Burada tıpkı gündelik yaşam pratikleri gibi bilgi pratikleri de, daima değişen sosyal alana aittirler ki bu, Luckmann tarafından 'yeni ampirizm' olarak eleştirilir. – Richard Grathoff tarafından temsil edilen bir üçüncü, daha temkinli varyant, ampirik olanın karakterini yeniden belirleyerek fenomenolojik perspektifleri araştırmaların içine koyan bir *fenomenolojik sosyal teori*yi hedefler.

Gerçekte Schützçü fenomenolojinin etkisi altında ve kognitif sosyolojiyle (A. Cicourel) ve interaksyon ve konversasyon analizlerinin (A. Strauss, E. Goffman, R. Turner, F. Schütze) sıkı işbirliğinde, perspektifsel kırılmalara, müphemliklere, kırılma noktalarına, geçişlere ve marjlara kendine özgü bir dikkat bahşeden bilimsel bir araştırma üslubu oluştu. Anlam oluşumunun vücutsal ve vücutlararası demirlenmesi, dilsel ifadelerin zincirlenmesi, normalleşme ile anormallikler, tipleştirme ile yenilenme arasındaki gerginlik ya da yaşama dünyalarının, meslek dünyalarının ve gündelik yaşam ortamlarının biçimlenmesi araştırmaların tekabül eden ağırlık noktalarını oluşturur. Fenomenoloji ile bilimler arasında alışverişi gerçekleştirmeye yönelik Merleau-Ponty denemelerine açık bağlanmalar ortaya çıkar ki bu bilimler, sosyoloji (Merleau-Ponty 1960, 123 vd., İng. Luckmann 1978) ve etnolojidir (agy. 1960, 143 vd., Alm. Métraux/Waldenfels 1986, bkz. kaynakça C 3). Sosyolojinin içinde vücut yönelimli bir sosyal teorinin bu yaklaşımları Hermann Coenen ta-

rafından benimsenir ki Coenen, Durkheim ve Schütz ile tartışarak ve Merleau-Ponty'ye bağlanarak *kolektif baskı ve öznel anlamın berisinde* (1985) pozisyonunu savunur, John O'Neill de bu yaklaşımları benimseyerek *Wild Sociology* [*Vahşi Sosyoloji*]de (1975) toplumsal kural alanlarının marjlarında hareket eder, bunun yanında, insanın kendi vücudunun medikalleştirmeyle, seksüelleştirmeyle ve disipline etmeyle nasıl biçimlendirilip, keza nasıl biçimsizleştirildiğini toplumsal cisimlenmelere dair fenomenolojik araştırmasında [*Fünf Körper*, 1990] gösterir.

Fenomenolojinin sosyal bilimlerdeki etkisine nihayet, marksizmle olan tartışma bir tarafa bırakılırsa (bkz. böl. XI), N. Luhmann'ın sistem teorisiyle (krş. Landgrebe 1975), Luhmann 1986, Grathoff 1989) ve de J. Habermas'ın evrensel-pragmatik iletişim teorisiyle [krş. Dallmayr 1981, Matthiesen 1983, Waldenfels 1985, Kiwitz 1986] olan tartışma da dahildir. Bu münakaşalar ilkin, karşılık gelen problematik de Fenomenolojinin temellendirme iddialarıyla sustuğunda, kendi tam güçlerini kazanırlar. Özne radikal bir şekilde vücutlaştırılıp yapısal düzenlemeler, değişken durumlar ve toplumsal alanlardan hareketle yeniden tanımlanırsa, yeni tartışma zeminleri ortaya çıkar. Bu tartışma zeminlerinde, toplumsal düzenlemelerin sınırları, bir toplumun yenileme gücü, sosyal gelişmenin müphemliği, öznelerarası iddiaların bağlayıcılığı ve benzerleri tehlikededirler. Burada artık bir toplumsal ilk, son veya bütün değil, aksine Aynı'da Başka olan, düzenlenmişte düzenlenememiş olan, söz konusudur.

*6. Pedagoji.* – Pedagojide etkili olan fenomenolojik motifler, toplum fenomenolojisinin motifleriyle yakın bir bağlamda bulunurlar, oysa mevcut alımlama atmosferi sayesinde birlikte belirlenen spezifik bir eğilimi kabul ederler. Hollanda'da (krş. Ph. F. 10, 166 vd.) Utrecht Okulu çevresinde ve Buytendijk'ın fenomenolojik antropolojisi maiyetinde bir pedagoji okulu da gelişti ki bu okul, MARTINUS J. LANGEVELD'e (1905-1989) dayanır ve bugün evvela onun

halefi Ton Beekman tarafından geliştirilmektedir. Langeveld, *Studien zur Anthropologie des Kindes* (Alm. 1956) [*Çocuk Antropolojisi Üzerine Araştırmalar*] adlı eserinde merkezi ifadesini bulan birçok makalesinde, çocuğun spesifik dünyasını ve bu dünyada evvel şeylerin çağrı karakterlerini merkeze koyar: Şeyler, bir amaç için kullanmanın zorunluluklarına henüz tabi olmayan müphem ve oyun gibi bir dilde, çocuğa hitap eder. Gestalt teorisi kaynaklı gözlemlerin tavsiye ettiği benzer düşünceler, Gurwitsch, Merleau-Ponty ve Winnicott'ta bulunur.

Almanya'da, davranışçı, kültür bilimsel ve iletişim teorisi yaklaşımları arasında fenomenolojik bir pedagoji kendine has bir konumu iddia edene kadar uzun zamana ihtiyaç duyuldu. Hatırı sayılır impulslar, Th. Ballauf'un Heidegger'e yönelerek geliştirdiği "Tekabül pedagojisi"nden ve de K. Schaller'de "iletişim fenomenolojisi"nin geliştirilmeye devam edilmesinden hareket eder ki bu fenomenoloji, tıpkı Çek fenomenolog J. Patočka gibi önemli teşvikleri Comenius'ta [dini lider, reformcu ve eğitimcide] buldu. Fakat fenomenolojik-pedagojik araştırmalar, kendine has bir yeri, genç yazarlarda buldu. Werner Loch (1983), Husserl, Freud ve Ricœur'e dayanarak eğitimin genetik fenomenolojisi için çabalar ki bu fenomenoloji, "çocuk yaşama dünyasının aşamaları"nın ima edilmesinde Fenomenoloji ve psikanalizi buluşturur. Winfrid Lippitz, kendi yaşama dünyası ifadesine yönelik çocuk tecrübesine yardımcı olan bir "bilim öncesi tecrübenin rehabilitasyonu"nu (1980) hedefler ve Käte Meyer-Drawe, sistematik yapılı *Leiblichkeit und Sozialität* (1984) [*Vücudiyet ve Toplumsallık*] adlı çalışmasında "özneler-arası pedagojik pratiğin ifade edilmesi olarak sosyal anlamın inşası"na önem verir. Merleau-Ponty'nin yetişkin aklın 'tekeli'ne karşı ve bununla birlikte Piagetçi gelişim düşüncesinin tek taraflılığına karşı çocuk rasyonalitesini savunması, burada açık yankısını bulur (krş. Meyer-Drawe şurada: Métraux/Waldenfels 1986, bkz. Kaynakça. C 2: Merleau-Ponty; ayrıca Seewald 1992). Horst Rumpf, araştırmalara dair özetinde (H./G. 1991, 313 vd.), fenomenolojik teşvikler için bilhassa

duyarlı olan üç pedagojik dikkat hattına değinir: Öğrenmenin, yeni bir şey öğrenmenin ve öğrendiğini unutmanın değişken harmonisi olarak -fenomenolojik açıda- ortaya çıkan öğrenme, çocuğun Yabancı statüsü ve oluşmuşun refleksif sıvınması, üç dikkat hattını teşkil eder. Anlamı in *statu nascendi* [oluş/doğuş durumunda] olarak ve daima çok önceden geçip gitmiş şimdiki zaman olarak kavramaya çalışan, aynı zamanda Hannah Arendt ile beraber "natalite"ye [doğumsallığa] değişmez mertebe bahşeden bir fenomenoloji, bir evveliyata, yani olay-öncesine [Vorgeschichte: evveliyata, tarih-öncesine] atıfta bulunur ki, eğitim refleksif, dönüşlü bir şekilde Kendi-eğitiminde ikiye ayrılmasına rağmen, en iyi pedagojik tedbirlerle de bu olay-öncesinin üstesinden gelmeyiz, bu olay-öncesini aşmayız ve uygun bir şekilde tanzim etmeyiz.

*7. Mantık, matematik ve doğa bilimleri.* Husserl'in Fenomenoloji öncesi başlangıçları, matematik ve mantık alanındadır ve sadece ilk büyük eserlerini değil, aynı zamanda çok sayıda çalışmayı mantıksal ve matematiksel sorulara ithaf etmiştir (krş. Hua XXII). Frege'nin eleştirisi, onun kendine has çalışmaları için yol gösterici ve hiç olmazsa kuvvetlendiriciydi (krş. Mohanty 1982). Tersine söylemek gerekirse, *Logische Untersuchungen* [*Mantık Araştırmaları*], Fenomenolojinin düşmanı olarak gösterilmesine alışık olduğumuz B. Russell'ın ilgisini bile uyandırdı (krş. Spiegelberg 1982, 151 vd.). Fakat Leibniz modeline göre bir *mathesis universalis* [*evrensel öğrenme*] olarak özetlediği formel bilimlerde Husserl için, formel sistemlerin inşasındaki teknik sorular değil, aksine bu sistemlerin temel oluşturan aksiyomları söz konusuydu. Öncelikle psikolojizm karşısında mantık ve matematiğin otonomisini vurguladıktan sonra, formalizmleri hakikatsiz bir formel oyununa dönüştürme denemeleri karşısında tecrübeyle yeniden ilişkilenmeyi belirtir Husserl. Her ne kadar Hilbert matematiksel 'varoluş'un salt çelişmezliğe indirgenmesinde açık bir şekilde olanaklı gerçeklik [Wirklichkeit] ile ilişkiyi dikkate almasa da, Hilbert bağlamında salt formel mate-

matik yasaları Husserl'e göre olanaklı hakikatin [Wahrheit] yasalarıdır (krş. Hua XVII, § 52).[16] Mutatis mutandis [yani gerekli değişiklikler yapılmış olarak] bu, matematiksel fiziğin modelleri ve formülleri için de geçerlidir ki matematiksel fiziğin yapıları, yaşama dünyasının duyusal-somut temeli kaydıkça 'temeller'e dönüşürler (krş. Hua VI). Eski öğrencisi A. Koyré sayesinde yakından ele aldığı bilim tarihiyle ilişkiler, A. Gurwitsch'in *Phenomenology and the Theory of Science* (1974) [*Fenomenoloji ve Bilim Teorisi*] üzerine çalışmalarında gösterdiği gibi, Husserl'de genel ve dağınık kalır. Husserl'in Fenomenoloji yönelimli bilimsel inceleme ve eleştiriye dönük teşvikleri, geniş bir alanda değil de, kayda değer alanlarda meyve verdi. J.J. Kockelmans ve Th. J. Kisiel tarafından derlenen *Phenomenology and the natural Sciences* [*Fenomenoloji ve Doğa Bilimleri*] (1970) adlı antoloji, buna belirli deliller ve örnekler gösterir.

20'li yılların erken dönemlerinde Hilbertçi formalizm ile Brouwerci sezgicilik arasında düzenlenen matematiksel temellendirme tartışmasında, Hilbert ve Husserl'in Göttingen döneminden eski öğrencisi, HERMANN WEYL, "formüllerle sırf oyun" karşısında matematiğin somutluğuna, saf aksiyomatik karşısında matematiksel yapılarının oluşturulabilirliğine ve bu yapıların olanaklarının hareket serbestliğine tutunanların safına geçti. M. Farber tarafından hazırlanan 1940 tarihli Husserl'e armağan kitabı için Weyl'in sunduğu tebliğ, buna kanıttır. Fenomenolojiye buradan giden köprü, Husserl'in asistanı OSKAR BECKER (bkz. V, 1) tarafından inşa edildi. *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendung* [*Geometrinin Fenomenolojik Temellendirmesi ve Fizikal Uygulanımına Katkılar*] (1923) başlıklı profesörlük tezinde yazar, limit oluşumu ve idealleştirme sayesinde, yönelinen hareket mekanının ve sezmenin homojen mekanının

16 Mantığın fenomenolojik temellendirilmesi için, pragmatik-konstrüktif alternatifleri ve Erlangen Okulu'yla tekâbül eden ilişkileri için C.F. Gethmann'ın tebliğine bkz. Jamme/Pöggeler 1989, ayrıca *Lebenswelt und Wissenschaft*'a (1989) dair hazırladığı antolojiye bkz.

nasıl metrize edilmiş geometrik bir mekanın "belirli çeşitliliği"ne dönüştüğünü gösterir ki bu münasebetle, Öklidçi mekan, mekansal olarak görülebilir somut doğayla yeniden ilişkilenme sayesinde değiştirilemez bir imtiyazı muhafaza eder. E. Ströker, *Philosophische Untersuchungen zum Raum* (1965) [*Mekan Felsefesi Üzerine Araştırmalar*] başlıklı eserinde bu hatları ele aldı. 1927'de yayımlanan *Mathematische Existenz* [*Matematiksel Varoluş*] üzerine çalışmasında Becker, matematiksel olanın varlık tarzını, Heidegger'e dayanmış bir şekilde, bir "faktisite hermeneutiği"ne katarak sezgicilik ile işlevselcilik arasındaki tartışmayı tarihsel olarak kurmayı dener. Geç dönem çabaları, hermeneutik ve varlık-tarihsel düşüncede birçok kere karşılaşıldığı gibi, mahrum edici olumsuz bir varlık ve bilgi modu olarak hep aynı olanının ve matematiksel olanın değersizleştirilmesini önlemeyi hedefler. Aynı zamanda bu çabalar, yerleşik Ora-da-olmaya karşı yersiz bir 'Ora-da varlık'ı dikmeyi amaçlar. Benzer olarak dengeleyecek şekilde WILHELM SZILASI (1919-1966) de etkili oldu ki, savaş sonrasında Freiburg'da ders vermiş ve felsefe ile bilimin karşıtlığını vurgulamadı, aksine Szilasi, *felsefe olarak bilime* [*Wissenschaft als Philosophie*] (1945) söz veren bir Macar kimyacıydı. Doğa bilimleri teorik arka planda çalıştıklarında, sadece tecrübeleri test etmezler, aynı zamanda, doğanın dile geldiği tecrübeleri de açarlar. Böylece felsefede bir "tecrübenin tecrübesi" cisimlenir.

Fransız epistemolojisinin bir başka türlü olan atmosferinde -ki bu atmosferde teorik haklı çıkarma ve yöntemsel açıklamadan ziyade etkili çalışmalarıyla ve tarihsel gidişatlarıyla bilimin rasyonel iddialarını izleme söz konusudur- Husserl'in transsendental ve eidetik yaklaşımı, özel bir ilgi gördü. Bu ilgi, saf geçerlilik apriorizmi ile salt objelere pozitif yönelme arasında bir orta yol bulma denemesiydi. Fakat bilimsel konstrüksiyonları sunulmuş olanda demirleme ve bunları bilinç edimlerinde temellendirmeye dair bütün çabalara karşı güçlü bir direniş, Gaston Bachelard'ın epistemolojisinden hareket etti. Direniş hareketinin üyeleri olarak hayatlarının

baharında, Alman işgal ordusunca idam edilen JEAN CAVAILLÈS (1903-1944) ve ALBERT LAUTMANN (1908-1944) şahsında bu teşvikler ve ikazlar meyve verdi. Ölümünden sonra 1947'de *Sur la logique et la théorie de la science* [*Mantık ve Bilim Teorisi Üzerine*] adı altında yayımlanan kısa ve öz bir metinde Cavaillès, Husserl'in bilinç felsefesine karşı bir "kavram felsefesi" diker. Transsendental bir mantığın mutlak olmayacağı, mutlak bir mantığın ise transsendental olmayacağını dile getirir bir karşı eleştiride. Bilgi ile görüş arasındaki kırılmada (rupture), yayılma ile kapanmışlık (*clôture*) arasındaki bağlanmada, hem de düşünmekten başka bir şey yapmayan bir bilimin, yani kendi kendisini ifade eden bir yapının varsayılmasında bu metin, daha sonra ortaya çıkacak yapısalcılığın önemli motiflerini çok önceden yaratır. Matematik felsefesine dair eserleri 1977'de derlenerek yayımlanan Lautmann, benzer şekilde ve aynı dönemde tıpkı Almanya'da Oskar Becker gibi "matematiksel realitenin" betimsel bir kavranışı için çabalar ki bu matematiksel realite sayesinde, mevcut matematiksel teoriler içinde bir "ideal realite" çıkarılır. Lautman'nın tıpkı Cavaillès gibi yöneldiği Hilbert aksiyomatiği, bir "mantıksal drama" olarak harekete geçirilir ki bu drama, "sorun baskısı tecrübesi"nden hareket eder (1977, 142) ve temellendirme (fondement) ile [temel atmanın] kurmanın (fondation) bir[likte]liğinde Heidegger'in *Vom Wesen des Grundes* eseriyle ilişkilenmeleri gösterir (age. 203 vd.). Bu erken dönem yaklaşımlar, ünlü epistemoloğun kızı (1919 doğ.) SUZANNE BACHELARD'da etkisini sürdürür ki, *La conscience de la rationalité* (1957) [*Akılsallık Bilinci*] başlıklı eserinde, Husserlci fenomenolojinin araçlarıyla, matematiksel fiziğin spesifik rasyonalitesini açmaya çalışır. Bunu mutlak köken yerine bilginin aşamalı organizasyonunu koyar ve bu organizasyonunun yeniden rasyonalite bilincini etkilemesini sağlar. (1914 doğ.) JEAN T. DESANTI gerçi Platon'dan Husserl'e bütün felsefi temellendirme iddialarının hararetli eleştirmenidir (krş. *La philosophie silencieuse*, 1975), ama açık bağlanmalar düzeyinde kapanmışlığın, kapalı ufuklar düzeyinde açıklıkla birleştiği teorik

bir alanı matematiksel idealitelere bağlama denemesinde, Fenomenolojinin sunduğu artikülasyon biçimlerini yeniden ele alır (krş. *Les idéalités mathématiques*, 1968). 1957 tarihli, temel oluşturucu eserinde matematiksel formalizmlerin iç sınırlarını tartışıp sonraki eserlerinde bilimsel rasyonalitenin kendi kendisi içinde, kapsamlı ve açık bir rasyonaliteye nasıl atıfta bulunduğunu göstermeye çabalamış olan Leuvenli epistemolog JEAN LADRIÈRE'de fenomenolojik motifler, göze çarpan önemli bir rol oynar.

Son olarak Fenomenolojinin İsviçreli bilgin JEAN PIAGET'in genetik epistemolojisiyle ilişkileri, bilim tarihinin ilginç, fakat aynı zamanda kuşkulu bir faslını teşkil ederler. Piaget, Husserl'in fenomenolojisinden sadece, kendi doğrusal ve tekdüze rasyonaleştirme konseptine uyan neyse onu, rastgele seçer. Merleau-Ponty'ninki gibi itirazlar, absürd bir introspeksiyonizm ithamıyla saptırılırlar. Öznenin kontrolsüz serbest desantralizasyonu, bilimci bir şekilde süslenmiş logos-merkezcilikte kaçınılmaz olarak sonlanır.[17]

*8. Dil bilimleri.* – Husserl'in dile yönelimi başlangıçtan beri çelişkilidir. Esasında Husserl için, dilsel ifadelere bahşettiğimiz anlamlar önemli olmasına rağmen, mantıksal kavramların da öncelikle "dilbilgisel kılıf"ta sunulmuş olduklarından hareket eder (Hua XIX/1, 8). Mantıksal ve iletişimsel kavramları açıklarken, sonraları Prag'da ders veren ve eserlerini bizzat Husserl'in tenkit ettiği ve aynı zamanda Brentano'nun öğrencisi olan İsviçreli dil araştırmacısı A. Marty'nin çalışmalarına yeniden başvurur (krş. Hua XXII). Fenomenolojik bir lengüistikten zor bahsedilse de Husserl'in çeşitli biçimlerde dil bilimlerini etkilediği aşikârdır.

KARL BÜHLER'in dil teorisinde, Aristotelesçi ve Kantçı unsurlarla karışık bir halde, Husserl'in ideal anlam birlikleri ve bütünlükleri öğretisi, anlam bahşeden edimler ve okkasyonel ifadeler öğretisi

17 Henüz bitmemiş bölüm için bkz.: Piaget und die Phänomenologie, krş. Waldenfels 1983, 387-389; ayrıca Liebsch 1992, Silverman 1980 (kaynakça C5 (2)) ve Meyer-Drawe 1986 (kaynakça C5 (6))

önemli bir rol oynar; fakat Bühler, eşdeğerli bir öğe olarak anlam bahşetmeye karşı anlam çıkarmayı, öznel edimlere karşı öznelerarası kaideleri koyar (krş. 1982, 69). Nitekim fenomenolojik motifler, Moskova ve Prag lengüistik çevrelerini etkiledi; bu motifler, Rus biçimciliğini ve Çek yapısalcılığını başlangıçtan itibaren şekillendirdi ve öncelikle ROMAN JAKOBSON'da, keza Hollandalı dilbilimci HENRIK J. POS'ta belirli izler bıraktı. Tüm bunlar, Merleau-Ponty'nin dilsel-vücutsal ifade teorisi şeklinde Fenomenolojiyi yeniden etkiledi. Belçikalı dil filozofu HERMAN PARRET'in çok sayıda araştırmasında buna tekabül edecek bir biçimde dil fenomenolojisi, dil analizi ve metalengüistikle beraber kendi yerini alır. Fenomenoloji ile yapısalcılık arasındaki gerginlikler, keza Fenomenoloji ile analitik felsefe arasındaki gerilimler, elinizdeki çalışmanın başka bölümlerinde ayrıntılı olarak işlenir.

*9. Estetik, edebiyat ve sanat teorisi.* –Kantçı kökenlerini bugüne değin inkar etmeyen geleneksel estetik içinde Fenomenoloji, başlangıçtan itibaren yeni bir vurgu koyar. Fenomenoloji için bu alanda bilhassa, estetik yargıları haklı çıkarma değil de, aksine gündelik, profesyonel, yöntemsel, seçmeci tavırlara zıt olacak şekilde *estetik tecrübe*ye geri dönüş ve *sanat eserleri* ile ilişki söz konusudur. Bu, fenomenolojik bir estetiğin 'Aisthesis' ['duyu algısı'] kelimesinin eski Aristotelesçi anlamına tümüyle yeniden bağlanmasını ve algıyla birçok bağlantıyı kurmayı beraberinde getirir (krş. Welsch 1987). Estetik, "estetik dünyanın logos'u"nun eski hale getirilmesinde pay sahibidir. (Hua XVII, 297). Estetik olanın rejyonal fenomenolojisi, Fenomenolojiyi yeniden etkiler, öyle ki Fenomenoloji, bütüne bakıldığında estetik teorinin belirli hatlarını benimser (krş. Fellmann 1979).

Fenomenolojik bir estetiğin önemli kısımları, Husserl'in resim-imaj, imaj bilinci, fantazi ve gerçeklik bağlamının nörtralizasyonu teorisinde (krş. Hua XXII), diğer yandan anlam ve ifade ile bunların dil faaliyetinde cisimlenmesi teorisinde çok önceden bulunur. Fakat

bu ilişkiler başkaları tarafından tamamlanır. Fenomenoloji hareketi içerisinde ilk etapta, MORITZ GEIGER adlandırılabilir (bkz. II,1). Th. Lipps'in bir zamanlar öğrencisi olan Geiger, Husserl'in nesneye yönelimini estetik olana yayarak *Zugänge zur Ästhetik* (1928'de yeniden basıldı) [*Estetiğe Giden Yollar*ı] arar. Estetik değerin analizi - duygu, estetik haz ile estetik beğeni arasında olduğu gibi- farkların merkezi bir rol oynadığı bir estetik yaşantı analiziyle birleşir. Bu erken dönem fenomenolojik estetiğin çevresine, *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft* [*Genel Sanat Biliminin Temellendirilmesi*] (1914/1920) adlı eseriyle "Estetik olanın dogması"nı al aşağı eden Praglı filozof EMIL UTITZ (1883-1956) de dahildir. Sanat felsefesine dair çalışmalarında Brenato öğrencisi olarak gerçi ampirik psikolojiye yakın durur, ama Husserl'in şeylerle fenomenolojik ilişkilenmesine dönük birçok bağlam mevcuttur. Husserl'in 1935'te konferans vermek üzere davet edildiği kurul olan "Cercle philosophique"in kurucusuydu. Çek yapısalcılığına, özellikle aynı şekilde estetik nesnelerin ve tavırların spesifik karakterini açığa çıkarmaya çalışan J. Mukařovsky'e uzanan hatlar buradan başlar.[18]

Estetik bir değer öğretisinden ayrılma, sanat düşüncesinde sanatın şeysel biçimi, tarihsel önemi ve hakikat iddiasını ileri süren Heidegger'in etkisi altında icra eder. Heidegger, 1935'te kalem aldığı sanat eseri makalesinde, sanat eserinin özünün [veyahut oluşmasının], "varolanın hakikatinin gerçek-leş-mesi" olduğunu belirtir (Holzwege, 21). Çok önceden Husserl'in öğrencilerinde, *Sein und Zeit*'ın yayımlanması etkili olmuştu. Sonradan Freiburg'tan ABD'ye göç edecek FRITZ KAUFMANN (1891-1958), sanata yatkınlığı, sanatçıların ruhsal atmosferinde demirlemeyi deneyip sanat eserine metafizik-dinsel bir açılma gücünü yeniden kazandırmaya çabalar (krş. *Das Reich des Schönen*, 1960). Bir başka, başına buyruk yolu, OSKAR BECKER tutar (bkz. V, 1). 1929 tarihli Husserl'e armağan ki-

18 Fenomenolojik estetiğin bu erken evresi için bkz. W. Henckmann'ın Utitz (1972) ve Geiger'e (1976) önsözüne, aynı zamanda Scaramuzza'nın (1976) monografisine bkz.

tabı için kaleme aldığı tebliğde (*Dasein und Dawesen*'de yeniden basıldı, 1963), "güzel olanın narinliği ve sanatçının maceracılığı"ndan söz eder, narin ve zayıf görünür güzel olan, zira şu ana sürüklenmiştir, maceracı görünür sanatçı, çünkü doğanın lütfuna ve teveccühüne muhtaç ve bağımlı kalır. Matematik felsefesinde olduğu gibi (bkz. X, 7) Becker, tarihsel Ora-da-olma [Dasein] karşısında bir Ora-da-varlık'ta [Dawesen] ısrar eder ki bu ora-da-varlık, kendi ideal şekliyle tarihten/olaydan, bir 'parontolojik' veya 'hiperontolojik' fenomen olarak ortaya çıkar. Varlık veya metin-tarihsel bir hermeneutik karşısında mesafe, tıpkı Nietzsche'ye yakınlık gibi göze çarpar (krş. Pöggeler 1969, 334 vd.).

Çağın bu yeni eğilimlerinden uzakta ROMAN INGARDEN, erken dönem Husserl'e dayanan estetik araştırmalarıyla meşguldür (bkz. II, 3). Sanat eserinin bilinmesi, anlaşılması, çeşitliliği ve inşasını inceleyen bu araştırmaların Alman literatüründe bir benzeri yoktur. 60'lı yıllarda Konstanz Okulu'nda Wolfgang Iser ve Hans Robert Jauß öncülüğünde oluşan *alımlama estetiği* (krş. Warning 1975), hermeneutik ve yapısalcı yaklaşımların yardımıyla kendi metafiziksel aşırı yükünden kurtarılan önemli görüşleri, Ingarden fenomenolojisine borçludur. Sanat eserine kaçınılmaz olarak sinen belirsizlik noktaları, alımlananı somutlaştırıp kendi tecrübe tarihine bağlayan bir okuma faaliyetini talep eder. Böylece sanat eseri, okurların beklenti ufkunu parçalayıp yeni tecrübeleri tahrik eden olanakları ortaya çıkarır. Bu bağlamda Iser, sanatsal metne bir "çağrı yapısı" tanır. Konum değişimi, açık mevkiler, noktalar ve marjlarla bu denli karakterize edilen bir "edebi alan"dan, yaşam dünyasının açık kavramıyla belirli ilişkiler ortaya çıkar (krş. Lobsien 1988). Walter Biemel'in günümüz sanatı ve edebiyatına dair analizleri, aynı şekilde burada kendi yerlerini alırlar. Max Imdahl ve Gottfried Boehm gibi sanat teorisyenlerinde, resmin resimselliği, resim mekanları ve dokularının karakterini inceleyen spesifik bir *ikon bilgisi* [*Ikonik*] denemeleri mevcuttur ki bu ikon bilgisi, görülen görmenin gören bir görmeye dönüştüğü ve keza "görülürlük muamması"nın tezahür

ettiği yerin etrafında döner (krş. Waldenfels 1990, böl. 13).

Fenomenolojik estetik ve sanat felsefesi, çok gösterişli bir konumu, Fransızca dile gelen fenomenolojide temsil eder ve bu başından beri öyledir. Doğal olarak bu, çok erken bir dönemde imajinasyon fenomenolojisi geliştirip, kendi edebiyat pratiği bir yana, Baudelaire, Genet ve Flaubert üzerine yazdığı çalışmalarında daima edebi dil ve tavır sorularını ele alan Sartre için geçerlidir. Keza bu, yaratıcı ifadeye dair düşüncelerinde dilin gücünü ve resim sanatının lal dilini kamu tanıkları olarak Proust ve Cézanne ile sürekli çağırıp teyit eden Merleau-Ponty için de geçerlidir (bkz. VII, 2-3).

Gene de eserleri tamamen estetik sorulara ayarlanmış bir Fransız fenomenoloğu varsa bu, (1910 doğ.) MIKEL DUFRENNE'den başkası değildir. 1953 tarihli *Phénoménologie de l'expérience esthétique* [*Estetik Tecrübenin Fenomenolojisi*] adlı eserinde, Ingarden'in eidetik sanat ontolojisi, bir varoluşçu fenomenoloji perspektifinde devam eder. Tıpkı Merleau-Ponty'de olduğu gibi, aktüel sanat eserinden ayrılabilir estetik olan, gerçekliğin nötralize edilmesinde veya hiçlenmesinde görülmez, daha ziyade gerçek-öncesinin potansiyalinde başlayan algının artırılmış ve arındırılmış biçimi olarak kendini gösterir (1953, 443, 447). Bununla birlikte estetik tecrübe, gerçek bir şeyi görünüşe çıkaran fenomenolojik indirgemenin prototipi olur. Yüce olan, şen ve neşeli olan ya da garip ve acayip olan gibi duyguları ilgilendiren kategoriler, estetik olana, kozmik-eskistansiyal yapıları bahşeder. Bunun sonucunda Dufrenne, bir yandan Scheler'in apriori'yi öznellikten arındırmasına bağlanan bir apriori genel anlayışını geliştirir, fakat diğer yandan apriori'nin şekillerde ve yapılarda cisimlenip bizzat "apriori à l'état sauvage" ["apriori vahşi durum"] hatlarını benimseyene dek Merleau-Ponty ile birlikte, maddileştirmeyi harekete geçiren (1959, 71, 115) bir apriori genel anlayışı da ortaya koyar. Öznel ve nesnel etkenlerin bağlanmasını Dufrenne nihayet bir *yaratıcı doğanın eyleminde/yaratışında* [im ποιεῖν einer *natura naturans*] arar. Artık

denildiği gibi *le Poétique* (1963) [*Poetik olan*], şiir sanatında gürleşen bir doğa poetikası olarak açığa çıkar. Fenomenoloji, poetik ontoloji olarak Schelling'in ve Spinoza'nın metafiziksel uçurumlarına yakınlaşır. Doğa tecrübesi ve oyun, estetiğin metamorfozları ve politikanın estetize edilmesine dair kuşkulu olanak gibi estetik detay sorularının dile geldiği *Esthétique et philosophie* (1967, 1976, 1981) [*Estetik ve Felsefe*] araştırmalarını kapsayan üç cilt, yazarın her şeyi kuşatıcı metafiziksel çözümlere karşı koymak için fenomenolojik olarak yeterli olduğunu gösterir.

Kozmolojik bir arka planda böyle bir estetik çevresine, GASTON BACHELARD'ın (1884-1964) kavramın saflığını resmin saflığıyla tamamlayarak kendi epistemolojik araştırmalarını onlar için bir tarafa koyduğu poetolojik denemeler de dahildir. *La Poétique de l'espace* [*Mekanın Poetikası*] (1957) ve *La Poétique de la rêverie* [*Düşün Poetikası*] (1960) başlıklı geç dönem eserlerinde Bachelard, bazen O. Becker'in 'parontoloji'sini hatırlatan şairane düş gücünün mest olmuş bir fenomenolojisini, fenomenolojik motiflerin özgür varyasyonunda ve sürrealist ile psikanalatik unsurların karışımında geliştirir. Resimsel aydınlanmış ve artmış anda, ideler halkasına henüz bağlanmamış ve bu izolasyonda kendinde sürreal bir şeye sahip olan yeni bir şey öne çıkar. "Şair ... daima gerçekliği biraz aşacaktır. Bu, şairane düşün fenomenolojik yasasıdır" (1960, 171). İmaj gücünün tıpkı konuşmanın gücü gibi, her logos'u al aşağı eden bir arzu ve hevesle birlik olduğu, bir ileriye sürükleyici varsayımdır ki (1924 doğ.) JEAN-FRANÇOIS LYOTARD bu varsayımı, *Discours, figure* (1971) [*Söylem, Figür*] adlı eseri için temel yapar. Fakat salt yazı olarak kaleme alınmış bir estetiğin tek taraflılıklarından uzaklaşıp eksilen bir figürel estetiğe orijinal yaklaşımlar, arzu ve hevesle alaşağı edilen yasaların bu arzu ve hevesten kazanılamayacakları eksikliğine maruz kalırlar. Estetik dünyanın bir logos'u olmadan bu dünyanın, ebediyen kör ve lal kaldığını iddia eder.

Fransız fenomenolojisi, kendi dil sahasının edebiyat ve sanat teorisinde de kendi izlerini bıraktı. Bu, evvela kendi yayılma ve etkile-

riyle *Cenevre Okulu* için geçerlidir (krş. Lawall 1968, Magliola 1977). Edebiyat eleştirisi bu okulda gelişti ve bizzat eserde yeni tecrübelerin oluşumunu göstermek için hem eserin formalitesinde kalan bir görüş açısı, hem de psikolojik, sosyolojik ya da metafiziksel olarak eseri aşan bir görüş açısı bu eleştiriden mahrumdur, edebiyat eleştirisi Sartre ile Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinde ve Bachelard'ın poetikasında önemli dayanaklar bulur. Bu her şeyden önce, bu okulun genç temsilcileri olan (1922 doğ.) Fransız Jena-Pierre Richard, her iki Cenevreli (1910 doğ.) Jean Rousset ve (1920 doğ.) Jean Starobinski için geçerlidir. Bir "konu fenomenolojisi" geliştirip bunu Mallermé ve Proust'a dair araştırmalarında ustaca işleyen Richard, *Poésie et profondeur* (1955) [*Şiir Sanatı ve Derinlik*] adlı eserinin önsözünde, "dünyanın tam da kendisini tasvir eden edimde bir anlam edindiği" o ana kendini koymanın söz konusu olduğunu yazar. Merleau-Ponty'nin sözlerini değiştirerek, *in statu scribendi* [*yaz(ıl)ma durumundaki*] anlamdan söz edilebilir. Bu, Rousset'da biçim ve anlamın öne çıkan ilişkisidir ki buna karşın, Rousseau uzmanı Starobinski bakışın -bunun yanında eleştirmen bakışının- dramatiğine özel bir dikkat gösterir. Bu okulun daha yaşlı bir temsilcisi olan Georges Poulet, öznelci çarpıtmalar yapmaksızın edebiyat eleştirisinin *değişik varyantlarını* bir "eleştirel bilinç fenomenolojisi"ne yerleştirir (1971, 275 vd.). Metinlerine Fenomenoloji ve varoluş felsefesinin atmosferinin kalıcı bir şekilde sızdığı Maurice Blanchot ve Roland Barthes gibi yazarlar da bu okulun çevresine dahildir.

Müzik alanında müziğin bir başına buyruk fenomenolojisine değinilmelidir ki bunu, İsviçreli orkestra şefi ERNEST ANSERMET (1883-1969) şekillendirdi ve bu müzik fenomenoloji Jean-Claude Piguet'te etik ve metafiziksel yorumunu bulur. 1961 tarihli büyük eserinde yazar, Husserl'den hareketle adlandırdığı, fakat her şeyden önce Sartre'dan hareketle tasarladığı insani bilinçte müziğin temellerini arar. Refleksif bir biçimde aydınlatılması gereken şey, işitsel, resimsel-estetik ve refleksif-etik anların ve etkenlerin birliği olarak üç aşamada kendini gösterir. Bir "Avrupa müziği krizi" türünde An-

serment, makamın doğal işitme dünyasına ait olduğunu göstermeye çalışır ki, yanlış anlaşılması müzikte selameti olmayan bir düzen kaybına, bir tanrı ölümüne yol açar. Bu müzikal analizlerin ve tanrıyla dünyayı içine alan perspektiflerin burada, salt bilinç sferleri müziğinin dar çerçevesine sıkıştırıldığı gerçeği, sakıncalı bir şekilde kendini gösterir. Fakat bir dinleme fenomenolojisinin görmenin zengin düzenlenmiş fenomenolojisinden daha farklı olarak, -sanki akustik, duyulara optikten daha az verimliymiş gibi- hâlâ bir eksiklik olduğunu gözönünde bulundurur yazar.

Buna rağmen, Fenomenolojinin öncülerinden biri olan Carl Stumpf'un, ton algısıyla ayrıntılı bir şekilde meşgul olduğuna işaret etmek gerekir. Don Ihde, bu ton fenomenolojisine, *Listening and Voice* (1976) [*Ses ve Dinleme*] adlı eserinde yeniden can verdi. Ingarden'in sanat ontolojisinde müzik, partisyonun sözde değişmezliğine ve eser karakterine yoğunlaşarak farklı eleştirileri tecrübe eden bir nihai rolü oynar. Alfred Schütz'ün birkaç taslağını ortaya koyduğu müzik yapma sosyolojisinde (krş. GA 2, 129 vd.) tek sesli uyum ve katılım, ortak müzik yapmanın ana unsuru olarak ön plandadır. Müzik fenomenolojisinin en sonunda, müzikal prodüksiyonlar ve reprodüksiyonlarının "fenomenoteknik"ini müzikal fenomen olarak kabul etmekten kendini alamadığı gerçeği, Matthias Fischer'in kendisinin yayına hazırladığı *Gehörgänge* (1986) [*İşitme Yolları*] adlı eserde savunup Sergiu Celibidache ile söyleşilerde sınadığı tezdir.

Son olarak İtalyan fenomenologların fenomenolojik estetik alanında yarattığı şey (krş. Zecchi 1978, II, 81 vd.) Fransa'da çok önceden mevcut eğilimlere birçok açıdan yakın ve bağlıdır, fakat estetiğin transsendental başlangıçlarına yeniden yönelme açık bir şekilde söz konusudur. Burada da Antonio Banfi (bkz. VIII, 1), sanatı transsendental bir sentezin fenomenolojik güncelleştirilmesi olarak kavrayıp bunu kapsayıcı bir akıl hareketine katarak belirler. Öğrencileri, daha kuvvetli bir biçimde estetik tecrübeye önem verir. (1911 doğ.) LUIGI ANCHESCHI *Autonomia ed eteronomia dell'arte* (1936)

[*Sanatın Otonomisi ve Heteronomisi*] arasındaki gerilimi vurgulayıp *Fenomenologia della critica* (1966) [*Eleştiri Fenomenolojisi*] adlı eserinde ve poetikaya dair diğer eserlerinde estetiği sanatın realitesine ve onun spontan kendi-refleksiyonuna yeniden bağlamaya çalışır. (1914 doğ.) DINO FORMAGGIO, *Fenomenologia della tecnica artistica* (1953) [*Sanat Tekniği Fenomenolojisi*]nde bu tekniği, duyusallık ve sanatı buluşturan artistik bir faaliyet olarak, bir *artisticità* olarak ortaya koyarak benzeri bir şeye girişir. Enzo Paci'nin bir öğrencisi olan (1945 doğ.) STEFANO ZECCHI bunu, vücut gereksinimleri ve tecrübesi fenomenolojisinde temellenen ne normatif ne de ontolojik bir estetiğe nakleder (*La magia dei saggi*, 1984). Estetik, bir dünyanın içerisinde başlamaz, aksine şeylerde başlar ki şeylerin gündelik şekilleri sanatta dönüşür ve Bay Palomar'ın ısrarcı ve hareketli bakışları altında yabancılaştırırlar.

*10. Din bilim, din felsefesi ve teoloji.* – İnsanlık tarihinden ayrı düşünülemez dini fenomenler, Fenomenolojisi için zor keşif yapıbilir bir sınır alanını temsil eder. Bir yandan tecrübede ortaya çıkan her şeyi kendi genel yapılarına ve kendine özgü anlama yönelik soru soran bir görüş, kuşkulu sorunu düpedüz kaybolmakla yüz yüze bırakan her indirgemeciliğe karşı koyar. Dini fenomenler psişik, sosyal veya estetik fenomenlerin karışımından daha fazla bir şeyseler, o zaman bu gerçek sadece iddia edilmeyip, aynı zamanda bu gerçeğin gösterilmesi gerekecektir. Diğer yandan belirli koşulların ışığında ve bir görünüş alanı çerçevesinde her şeyi inceleyen, yöntemsel olarak uygulanmış eidetik, transsendental, varoluşçu veya yapısalcı bir indirgemenin, bir tür oto- ve hiper-fenomen olarak ortaya çıkan bir fenomen ile nasıl uyuştuğu sorusu sorulur ki bu fenomen, bizzat kendisi görülmez ile söylenemez olana doğru kaybolurken kendi kendisini ve başka her şeyi tenvir etmeyi ve kelama açmayı iddia eder. Kendi konumundan ve sorumluluğundan mahrum edecek bir bakış ve konuşma cazibesine kapılmaz mı fenomenolog? Bir din fenomenolojisi, *dinsellik fenomenolojisi* olarak fenomenlerin kayıt-

sız-şartsız iddiasını kendi logos'unun altına koyarak bu iddiaya ulaşamama tehlikesiyle baş başa değil midir? Yine din fenomenolojisi, logos'u kutsanmışlara ve müminlere mahfuz olan bir *dini fenomenolojiye* dönüşme tehlikesine maruz kalmaz mı? Dini bir fenomen olarak bir yandan bölgesel bir sınırlanmayla ortaya çıkıp diğer yandan sınırlardan evrensel bir kopuşu hedefleyen bir fenomenin "ikili karakteri", Fenomenolojiyi özel bir sorunla karşı karşıya getirir (krş. Reiter şurada: Casper 1981b, 130 vd.).

Din fenomenolojisi, *din bilimlerinde* yerini bulan nötr bir tasvir metodundan daha fazla bir şey olma iddasında olmadığı sürece bu ikilemden korunmuştur. Bu, Husserl veya Scheler'den ziyade Dilthey ile ortak yönleri olan G. Van der Leeuw'ün (1933) *Phänomenologie der Religion* adlı çalışması için, bunun yanında Ricœur'e defalarca yeniden başvuran M. Eliade'ın kültür-tarihsel din çalışmaları için ve son olarak Scheler'in, aynı zamanda Husserl'in ilgisini çeken R. Otto'nun sonradan Fenomenolojiye mal edilen *Das Heilige* [*Kutsal*] (1917) adlı eseri için de geçerlidir. Tersine söylemek gerekirse düşünme, teolojik bir *iman bilimi*nin vahiy dayanaklı zeminine ayak bastığında, bu ikilem başlangıçtan itibaren aşılmıştır. İkilem ilkin, din fenomenolojisi ritüellere, mitoslara, iman konularına, tavırlarına ve dillerine yönelip de tüm bunlara dayanmayan *din felsefesi*nin fenomenolojik bir ayrı biçimi olarak ortaya çıktığı vakit doğar.

Fenomenolojinin başlangıç dönemlerinde bu problem çok çeşitli biçimlerde tartışıldı. Husserl, kendi bilinç fenomenolojisi çerçevesinde şu teze tutunur ki, bütün varolanlar gibi tanrı da, "benim için her ne ise, bilinç icraatlarım ve başarılarımdan" (Hua XVII, 258) gelir. Böyle bir Fenomenoloji, bilince yabancı bir realitenin anlamsız ön koşuluna bulaşmaksızın, hiçbir vahyi sunulmuş ve gerçek olarak kabul etmediği için ancak bir "ateist yol"da tanrıya varabilir (A VII 9, s. 21, 1933 tarihli elyazması.). Bu yol Husserl'de tanrının, aşkınlığın özel bir türü olarak ortaya çıktığı Descartesçı yola, ikincisi tanrının en yüksek monad olarak göründüğü Leibnizci yola ve üçüncüsü

mutlak bir 'polide' [Kutup-fikir] olarak tanrıya götüren tarihsel-teleolojik yola doğru çatallaşır. Bütüne bakıldığında inceleme, bilinç düzeyinden tarih düzeyine kayar ki bu düzeyde, dinler sadece spesifik bilinç yaşantıları biçiminde değil, aynı zamanda tarihsel biçimlenmeler halinde ortaya çıkarlar. Ölümünden sonra yayımlanan ve 1930 tarihli bir elyazmasında (E III 10, s. 19) Husserl, felsefe ile teoloji arasında bir uyuşmadan söz eder: "(Gittikçe daha somut olan) felsefe ve gittikçe daha felsefi olan teoloji, sonsuz olanda uyuşurlar." Husserl'in yayımlanmamış notları, bu ve benzeri imaları aşmazlar. "Dinsel bilincin arkeolojisi", kapsamlı bir akıl tarihine gömülü kalır (krş. Bello 1985).

Dosdoğru pozitif dinlere, özel olarak da Hıristiyan inanca yönelen Heidegger'de felsefe ile teoloji arasındaki yollar ayrılır. 1927 tarihli bu bağlamda Marburg'ta verdiği dersinde ifade ettiği gibi inanç, "can düşmanı" olarak felsefenin karşısındadır ve bu insafsız tezat, bir "Hıristiyan felsefe"nin geçiş formlarını, sonuç olarak da bir "fenomenolojik teoloji" olanağını kesinlikle dışlar (GA 9, 66). Daha sonraları Kierkegaardçı karar tavrı, Hölderlin'den esinlenmiş bir bekleme tavrına boyun eğer. Hümanizm Mektubu'nda, 'tanrı' diye nitelendirdiğimiz şeye ilişkin ve 'tanrılık'ın özüne ilişkin soru, varlığın açıklığı olmaksızın kapalı kalan bir "kutsallık boyutu"na yeniden atıfta bulunur Heidegger (GA 9, 351 vd.). Dinsel olan, bir varlık tarihinin kapanmış boyutlarına uyar.

Kutsal ve ilahi olana ilişkin sorunun, transsendental ana hattan çözülüp varlık-tarihsel ön alandan dışarı çıktığı zaman ve mekanda, rejyonal hariç tutulmuş bir din fenomenolojisinden söz edilebilir. Bu, Scheler'in *Vom Ewigen im Menschen* [*İnsandaki Ebedilik Üzerine*] (1921, bkz. II, 2) adlı eserinde cereyan eder. Fakat onun "dinselliğin öz fenomenolojisi" ise kutsal olanın değerine yoğunlaşmada, özcü bir değer öğretisine hipoteklidir. Bu hipoteğin yerine daha sonra, yaşam felsefesi spekülasyonları geçer. *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) [*İnsanın Kosmostaki Yeri*] adlı antropolojik baş eserinin sonunda, bir oluşan tanrı söz konusudur ki, dürtünün

ve tinin nüfuzu olarak bu tanrının "tanrılaşma"sının insanda bir yeri mevcuttur. Mitoslar ve dinler, tasavvurlarla ilişkilidirler ki bu tasavvurlarda, "insanın dünyanın temeliyle temel-ilişkisi" kendi değişken ifadesini bulur. – Erken dönem fenomenolojinin bilhassa A. Reinach'ın kaynaklarından, (1885-1951) Baltık filozof KURT STAVENHAGEN yaratıcı eserler kaleme alır. 1925'te yayımlanan *Absolute Stellungnahmen* [*Mutlak Konumlanmalar*] adlı eserinde, en yüksek dereceyi hedefleyen saygı ve sevgi gibi insani konumlamalardan hareket ederek "mutlak noesis'ler" ve "mutlak noema'lar" olanağını inceler. Fakat ulus ve vatan üzerine diğer yazılarında yazar, bu arada şüpheli olmaktan daha fazla bir şey olan bir bağlılık sevincini ve toprağa yakınlığı geliştirir.

20'li yıllardan beri Alman fenomenolojisi, Kyoto-Okulu'nu artan bir şekilde etkiledi ki bu okul, K. Nishida'nın *Studie über das Gute* (1911) [*İyi Olan Üzerine Bir Araştırma*] adlı eserinde başlangıcını bulan Japon fenomenolojisinin bağımsız beşiğidir. Hajime Tanabe ve Shuzo Kuki, Yoshinori Takeuchi ve Koichi Tsujimura, Husserl ve her şeyden önce Heidegger ile temas kurdular. Bu temas, bilhassa bu okulun din felsefesi üzerine düşüncesini etkiledi. Dolaysız tecrübeyle, Bensiz ve nesnesiz bir "mutlak hiçlik"e varma denemesinde, Husserl'in somut, görülebilir, vücuda bağlı tecrübeye ve dünyanın varlığına dair inancı hariç tutmaya geri dönüşü, Heidegger'in nesnesiz varlık tefekkürü kadar cazibeli olarak kendini gösterdi. Bu etkiler, Kyoto Okulu ile sınırlı kalmadı ve günümüze değin devam ederler.[19]

Fransa'da da din fenomenolojisi, günümüzde yeni, kısmen aşırı biçimler alan çok yönlü bir etki geliştirdi. Strasburglu din fenomenoloğu ve teolog JEAN HERING (1890-1966), Husserl'in Göttingen

19 Freiburg menşeli fenomenoloji ile Kyoto Okulu arasındaki din fenomenolojisi bağlamında ilişkiler için bkz. Nitta/Tatematsu 1979, II. Kısım, ve de Ohashi'nin antolojisine giriş sunan atıflara (1990) bkz., Fenomenoloji ile Budizmin ilişkisi için ayrıca T. Isutzu ve I. Yamaguchi'nin Y. Nitta tarafından hazırlanan *Japanische Beiträge zur Phänomenologie* adlı eserdeki tebliğlerine bkz., Freiburg/Münih 1984.

çevresinden geliyordu. *Phénoménologie et philosophie religieuse* (1926) [*Fenomenoloji ve Dinsel Felsefe*] adlı eserinde Husserl ve Scheler'in öz öğretisini, Strasburglu teologlarda belirli izler bırakan bir dinsel anlam içerikleri analizine nakleder Hering.

Savaş sonrasında, dinsel sorular bağlamında reddedici ya da suskun, çekingen görünen Sartre ve Merleau-Ponty'nin varoluşçu fenomenolojisinin marjında, hemen hemen kaynaksız bir şekilde din fenomenolojisine dönüşen bir fenomenolojinin biçimleri ortaya çıktı. (1920 doğ.) HENRY DUMÉRY, 1957 tarihli iki tezinde fenomenolojik öz ve konstitüsyon öğretisini eleştirel bir din felsefesesinin aşamaları olarak işler ki bu din felsefesi, henolojik ya da apofatik bir indirgemeden Bir'in Plotinusçu zirvelerine kadar olan yolda yükselir. Buna karşın (1922 doğ.) MICHEL HENRY bir yaşam fenomenolojisinin içe doğru giden yolunu seçer (bkz. VII, 6). Tezahürün özü, Meister Eckhart'taki gibi Kendi ve tanrı tecrübesinin bir olduğu ve tecrübe teorisinin, saf tecrübeye dönüştüğü saf Kendi-duygulanımın yönelim-öncesi yaşamına indirgenir. Birliğin çokluk, Kendi'nin Başkası, İç'in Dış karşısındaki fazla ağırlığı, pozitifliğinde dine öyle çok mesafeli olur ki, dinin tarihsel cisimlenmeleri, alçalma ve aşağılanmanın hatlarını edinir. Din felsefesi ile tarihsel-kültürel din bilimleri arasında, pozitif din biçimlerine eleştiriyle aşılamaz bir hendek açılır.

Bu, PAUL RICŒUR ve EMMANUEL LEVINAS'ta farklı bir şekilde olur (bkz. VII, 4-5). Burada din diye adlandırmaya alıştığımız her şey, etiğin bir ön-alanında serpilip gelişir. Kötü olanın indirgenemez gerçeğine dair düşünme Ricœur'de, fenomenolojik yaklaşımın semboller, metaforlar ve metinlerle uğraşan bir hermeneutik sayesinde genişletilmesine yol açar. Otonom felsefi söylem ile Ahit inancı arasındaki fark silinmeksizin bu hermeneutik, metinlerin diline sofuca dinlemede dinsel biçimler alır (1990, 35-38)

Levinas'ta anlam tecrübesi ve yorumu alanı esasen genişletilmez, aksine radikal bir şekilde yarılıp geçilir. Her dinsel tecrübeyi ve vahyi önceleyen ilk dinsel konuşma, [Fransızcada] hiçbir zaman yalın hal

olmamış olan bir "i halinde" bulunur: *me voici* [*(işte) ben*]. Bu, beni sorumluluğa çağıran Başkası'nın yüzüdür. Bu "dinin Başkası'nda saklı doğuşu" (Levinas: Casper 1981b, 112), etikten mutlak suretle koparılmış hiçbir din felsefesine müsaade etmez. Tevrat'ta olduğu gibi beni beşer ve ilahi yasa birdir. Buna göre, etik, yüzlü *saint* olarak kutsal olan ile yüzden mahrum tanrıların efsanevi *sacré*'si arasında bir uçurum mevcuttur. Fakat beni ifade ettiğimin salt tercümanı yapan peygamberane dile doğrudan el atmayla beraber logos'un mekanının, burada ve şimdi Başkası konuşuyormuş gibi, atlanıp atlanmadığı sorulur ki bu logos mekanında *saint* ve *sacré*, kutsal ve dünyevi, inançlı ve "inanç öncesi, yani inançsız varoluş" (Heidegger, GA 9, 63) çeşitli geleneklerinde birbirlerinden uzaklaşıp birbirleriyle ihtilaf içindedirler.

Ricœur ve Levinas'ın düşünceleri, Paris'te toplanan ve Bernhard Casper'in başkanlık ettiği "Sprachgeschehen und Religion" ["Dil olayı/oluşması ve din"] adlı çalışma grubunca benimsenir ki bu çalışma grubu, dilden hareketle idollerin oluşumu ve tanrının adlandırılması gibi spesifik fenomenler aracılığıyla dine fenomenolojik bir erişimi arar. Her söylemenin söylenende, gösterilebilir resimlerde/imajlarda ya da hazır isimlerde Başkası'nın iddiasını ve teselisini susturma tehlikesine maruz kaldığı düşüncesi ve -tersine söylenirse- diğer yandan ismi-yle-hitap etmenin çeşitliliği yüklemsel olmayan konuşma tarzlarının bir çeşitliliğini susturduğu düşüncesi, egemendir.[20] Oysa dinin dilselliği varsayımı, her konuşmanın, her resimselliğin *esasında* dinsel olduğuna dair gittikçe kendini hissettiren dönüş iddiasını kabul eder. O halde filozof olarak bu esas ve temelden hareketle konuşulabilir mi?

Bu grubun katılımcılarından biri ve aynı zamanda Descartesçı

20 Bunun için, 1981'de B. Casper tarafından hazırlanan *Phänomenologie des Idols* ve *Gott Nennen* adlı her iki esere bkz., bu her iki eser Levinas ve Ricœur dışında A. Halder, J. Reiter ve M. M. Olivetti'nin de katkıları oldu. Olivetti, Roma'daki 'Instituto di Castelli''nin din felsefesi bağlamında önemli toplantı tebliğlerinin bir dizisini *Archivio di Filosofia*'da hazırladı. Kendisi de din ve toplum ilişkisine dair eleştirel bir çalışmayı yayımladı: *Analogia del soggetto*, Roma/Bari 1992.

metafizik ve teolojinin pek itibarlı kaşifi (1946 doğ.) JEAN-LUC MARION'dur ki, çok detaylı olarak bu yönde gitme cesaretini gösterdi. *Idole et la distance* (1977) [*İdol ve Mesafe*] adlı kendi eserinde işlediği idol oluşumu karşısında mesafeli olmada, mitsel idol (eidolon), ki aynaya benzer şekilde sadece kendi kendisini gösterir, ile dinsel ikon (eikon), ki Levinas'ta görülmez yüze benzer şekilde olduğu gibi görülür kılar, arasında kesin bir fark koyar: Bakışı altında olduğumuz bir "ilk-resimsiz köken" söz konusudur (krş. Casper 1981a, 126). Levinas'a göre ise varlıksız bir tanrı söz konusudur (*Dieu sans être*, 1982). *Reduction et donation* (1989) [*İndirgeme ve Armağan/Takdim*] adlı eserinde Marion, "indirgeme kadar [çok] armağan/takdim" mottosu altında, her şeyi 'çağrının saf biçimi'ne, "armağanın/takdim"in kendisinin sunulmuşluğuna geri götüren bir son indirgeme sayesinde, Husserl'in nesnelerin bilincine transsendental indirgemesi ve Heidegger'in Dasein ya da varlığa eksistansiyal-ontolojik indirgemesini geçerek Fenomenolojiden adeta bir bakış değişimini koparmaya çalışır. Düpedüz kendi kendimizden hareket etmeyecek bir iddiaya geri gitmeme denemesi ne kadar dikkate değerse, bu iddiayı sanki birisi "kendi başına bir cevap"a cevap veriyormuş gibi, sanki katıksız ve farksız bir şekilde duyulacak bir çağrı, boş bir şey olmasına rağmen yine bir şey değilmiş gibi, her maddesellikten ve cisimlenmeden arındırma denemesi de bir o kadar kuşkulu görünür. Levinas ve başka fenomenologların dilinde 'fazlalık' diye nitelendirilen şey, aşılmış olana yönelmeksizin kavranılamaz. Sonuçta bizi *esasında* her cevaptan esirgeyip muaf tutan saf ve açık bir çağrıyla hiçbir zaman karşılaşmayız. Olanaklı bir itiraz olmaksızın bir iddia, diktaya dönüşür. Fenomenolojik dil alanının bu denli daral[tıl]ması karşısında Dominique Janicaud, daha önce değinildiği gibi (bkz. VII, 6) Henry, Marion ve bizzat Levinas bağlamında, bir "teolojik dönüş"ten dolayı uyarır. Fenomenolojinin böyle bir dinselleşmesi bu dönüşle, din fenomenolojisini de yerinden oynatacaktır. Fakat bu tarz dönüşlerin seküler kılıfla ortaya çıktıkları gerçeği, merkez-

cil bir akıl teleolojisinin yollarına dosdoğru sürülemez bir cazibenin bu fenomenlerin kendilerinden hareket ettiğine işaret eder.

# XI. Marksist çevrede Fenomenoloji

*Fenomenoloji ile marksizmin* tarihsel çıkış durumu, düşünülebilir bir şekilde karşıttır. Husserl'de konstitüsyonun işleyişi, transsendental Ben'den topluma doğru ilerlerken, Marx'ta her çeşit üretim bir toplum zemininde cereyan eder. Husserl'de bilinç, anlamın saf, katıksız yeri olmasına karşın Marx'ta bilinç, 'gerçek yaşam-süreci'nin bilinçli varlığından başka bir şey değildir. Eğer buna rağmen Fenomenoloji ile marksizm arasında bir ihtilaf oluyorsa, bu herhalde, karşıt bakış yönlerinin bir alanda kesişmesidir ki bu alanda, 'yaşama dünyası', 'yaşam süreci', 'yaşam pratiği', 'vücutsal varoluş', 'vücuda tutuklu Şimdiki-mevcudiyet' ve 'vücuda tutuklu insan' birbirleriyle sürtünür ve kendi aralarında birbirleriyle uyumlu veyahut kafiyelidirler. Bu kavganın çıkışı kestirilmeye çalışılsa da, herhalükârda Fenomenolojide belli izler bıraktı.

İhtilaf, kısmi alışverişten bütün olarak kaynaşmaya veya radikal ayrılığa kadar farklı biçimler alabilir. Fenomenolojinin başlangıçları için bu biçimlerden hiçbiri isabetli değildir. Husserl metinlerinde

Marx'ın adı geçmez. Scheler'de durum biraz faklıdır. Tarihsel ideal ve real faktörler ayırımıyla ve değerlerin tarih üstü hiyerarşisini göstermekle temelden mahrum bırakmaya çalıştığı bir ekonomizm ve tarih determinizmi bağlamında marksizmi yorumlar Scheler.

Nihayet Heidegger Hümanizm-Mektubu'nda marksizmin, yabancılaşma tecrübesinde "tarihin önemli boyutu"na, yani bir "verimli söyleşi"yi kabul eden bir varlığın tarihselliğine ulaştığından bahseder ki bu, yokluğunu Husserl fenomenolojisi ve Sartre varoluşçuluğunun hissettirdiği bir olanaktır (GA 9, 340). Öz fenomenolojisi, marksizmin üstünde ameliyat yapıyorsa o zaman, marksizmi dünyaya teknolojik olarak tahakküm etmenin seyyar biçimi olarak marksizmi metafiziğin son evresine yerleştiren varlıktarihsel bir yorum, onu sırtından ameliyat eder. Bir kavga çıkaracak kıvılcım burada alevlenir, oysa bu kavganın kendisi başka yerde cereyan eder.

*1. Almanya: Freiburg menşeli fenomenoloji ve Frankfurt Okulu.*- Fenomenoloji ile marksizm arasındaki münakaşanın başlangıcı, Weimar dönemi Almanya'sında Freiburg menşeli Fenomenoloji ile erken dönem eleştirel teori arasındaki ilişkilerde kendini gösterir. Max Horkheimer ve Herbert Marcuse, kısa bir süre Freiburg'ta öğrenim gördü. Sonra 30'lu yıllarda Horkheimer, Husserl'in *Krisis* fragmanının yayımlanmasını dikkate alan az insandan biriydi; geleneksel ve eleştirel teoriye ilişkin çalışmasında Husserl'i, bilim pozitivizmine karşı kavgada müttefik olarak takdir eder (1968, II. cilt, 96). Husserl'in Freiburg'tan öğrencisi ve Ernst Bloch'un arkadaşı olan Arnold Metzger, bir *Devrim Fenomenolojisi* [*Phänomenologie der Revolution*] (1919'da kaleme alındı, 1979'da yayımlandı) ile çağın tonunu çok önceden yakalamıştı ve Herbert Marcuse, "*Tarihsel Materyalizmin Fenomenolojisine Katkılar*"ıyla ["*Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*"] (1928, Marcuse/Schmidt, 1973'te yeniden basıldı), yani Heidegger-marksizminin bir ilk denemesiyle, Dasein'ın tarihselliğini maddi bir pra-

tiğin tarih biçimleriyle birleştirdi. *Tek boyutlu insan*a (1964, 176) yönelik eleştirisinde Marcuse aynı zamanda, genetik bilgi teorisi olarak anladığı *Krisis*'e dayanır ki bu *Krisis*'in "odağında, bilimsel aklın tarihsel-toplumsal yapısı vardır." Benzer sesleri aynı dönemde İtalya'da duyarız, oysa bu sesler Almanya'da izole kalırlar. Eleştirel diyalektikçi Theodor W. Adorno, kendi doktora çalışmasından hareketle Husserl'e aşinaydı (krş. G. Sch., 1. cilt) ve tümelin *tekil*de aranıp birbirlerine tabi kılınmadığı Husserl'ci düşüncenin tahrip gücü hissinden kesinlikle mahrum değildi (krş. *Negative Dialektik*, 1966, 162). Oysa bütüne bakıldığında müdafaa jesti ağır basar ki, *Metakritik der Erkenntnistheorie* (1956, 30'lu yılların ön çalışmalarıyla) [*Bilgi Teorisinin Meta Eleştirisi*] adlı eserinde Husserl'e karşı epistemolojik bir savunma ve *Jargon der Eigentlichkeit* [*Asıllık Jargonu*] (1964) adlı eserinde Heidegger ve Heideggercilere karşı ideolojiyi-eleştiren bir savunma söz konusudur. Daha önce değinilen kavgayı tutuşturucu konudan, bu çok çabuk eleştiri, pek az kuşkulandırdı. Daha sonraları Jürgen Habermas'ta ihtilaf alevlendirici konu yumuşatılır. Fenomenoloji, tıpkı marksizm gibi, başka bir yerde, yani dilsel ifade edilen geçerlilik iddialarına demirlenmiş bir toplum teorisinin yapı taşlarını tedarik eder.

*2. Fransa: Varoluşçu fenomenoloji ve hümanist marksizm.* – Gerçek bir tartışmanın ilk sahnesi, Husserl ile Heidegger'in, Hegel ile Marx'ın birleşik bir şekilde etkiledikleri Fransa'dır. İki yön arasındaki kısa süreli ortak yaşama, ALEXANDRE KOJÈVE (1902-1968) sayesinde oldu ki Kojève, 30'lu yıllardaki Hegel derslerinde Hegel'in tin fenomenolojisini emek ve kavgayla belirlenmiş bir insanlık tarihine çevirip bununla birlikte Heideggerci ve Marxçı hatların birbirleriyle kaynaştığı bir antropoloji taslağı yapar. Bu ortak yaşama, Hegel yorumcusu olarak daima sadece Marx'a değil, aynı zamanda Fenomenoloji ve varoluşçuluğa köprü kuran JEAN HYPPOLITE (1907-1968) tarafından desteklenir (krş. *Figures de la pensée philosophique*, 1971).

Oysa ilk etapta Fenomenoloji ile marksizmin yakınlaşması, JEAN-PAUL SARTRE ve MAURICE MERLEAU-PONTY'nin eseridir. Merleau-Ponty'nin *Algı fenomenolojisi*'nin (1945), çok önceden bir sosyal pratik felsefesinin unsurlarını içerir. Şeylere ve başkalarına dair açıklama, anonim inisiyatifleri ne nesnel zorunluluklara ne de bilinçli taslaklara uyan bir yaşanan toplumsallıkta kökleşir. Sınıfsal varoluş, ne nesnel bir sınır durumudur ne de öznel bir sınıf bilincidir. Bu eserin önsözünde şöyle der: "Tarihin kafa üstünde gitmediğine dair söyledikleri doğrudur, fakat tarihin ayaklarla düşünmediği de bir o kadar doğrudur." Bu ne-ne de, politik arenada, bir yandan bir saf prensipler ve değerler ahlakçılığına karşı, diğer yandan bir saf nesnel zorunluluklar pragmatizmine karşı ikili bir direnişine dönüşür. Öncelikle *Humanisme et terreur* (1946) [*Hümanizm ve Terör*] ve *Sens et non-sens* (1948) [*Anlam ve Anlamsızlık*] eserlerinde "tarihin mantığı"nı, beklenebilir bir "imtiyazlı durum" şekillendirmiştir ki bu imtiyazlı durum, "bütün olana anlamını bahşeder" ve bir "gerçek birlikte varoluş"un etkili idesi olarak ploreteryada cisimlenmiştir (1946, 120, 166, Alm. 156, 198). Oysa 1955 yılında *Les aventures de la dialectique* [*Diyalektiğin Serüvenleri*]nde Merleau-Ponty her türlü son vizyona nihai olarak veda eder. Tarih artık açık-sınırlı alandır ki bu alanda, belirli anlam değil de anlam, belirli ilerleme değil de ilerlemeler vardır; haikikat, bir "*verité à faire*"dir. Konuşma kadar eyleme de daima dolaylıdır, sembolik yapılar aracılığıyla aktarılmıştır. Merleau-Ponty'nin marksistlerden öğrendiği ders, fenomenolojik bir biçim alıp değişmiş şekilde marksistlere geri döner. Merleau-Ponty'nin ölümünden sonra yayımlanan eserlerinin hazırlanmasından sorumlu Claude Lefort ve diğer yandan Cornelius Castoriadis, kendi politik felsefelerinde karşılık gelen öğretileri ortaya koydular. Bizzat Merleau-Ponty sonunda, tarih matriksine sıkı tununup, her tür insan merkezciliğe uzak durarak marksizmi yeni ontolojik düşüncesine katar (krş. 1964, 328, Alm. 344; *Signes* önsözünde, 1960). Jean-Paul Sartre'a bakmak gerekirse, Merleau-Ponty'den farklı, yani varoluşun anar-

şist gibi gelen felsefesiyle başlar ve başka türlü, yani varoluşçuluğun maya olarak içine gireceği marksist bir antropolojiyle sonlandırır. Oysa *Critique de la raison dialectique* (1960) [*Diyalektik Aklın Eleştirisi*]nde tasarladığı "özgürlük mantığı", varoluş kategorilerinin pratiğin kategorilerine salt dönüşümünün bireyci çıkış noktasından nihai bir değişikliği yapmadığı gerçeğinden dolayı aksar. Toplumsal pratik tasvirleri, miskinlik, dışsallık ve yabancılaşmaya karşı umutsuz bir savaşı açığa çıkarır ki bu savaş, "ontolojik akamet"e mahkum görünür.

Fenomenoloji ve varoluş felsefesi tarafında yakınlaşma çabaları, diğer yandan dağınık ve tereddütlü denemelere tekabül ederler. Kendine has bir durumu, Husserl metinleri üzerinde iyice çalıştıktan sonra 1951'de *Phénoménologie et matérialisme dialectique* [*Fenomenoloji ve Diyalektik Materyalizm*] konusuna dair bir çalışmayı ortaya koyan Vietnamlı filozof TRAN DUC THAO gösterir. Bu çalışması şu değişim ifadesiyle biter: Husserl'den Marx'a geçiş, içinde gerçekliğin izlenimlere sıvıştığı bilinç konstitüsyonundan 'gerçek yaşam süreci'ne geçiş söz konusudur, ki bu yaşam sürecinde bilinç konstitüsyonu doğanın insansal işlenmesiyle yaratılır. Bir başka marksist HENRI LEFEBVRE (1905-1991), ilk kişi olarak marksist bakış açısından toplum fenomenolojisinin tercihli konusunu, gündelik yaşam konusunu ele alır. Pathetiğinde mücadele edilen savaş sonrası varoluşçuluğun bir refleksi olan, 1947 tarihli, *Critique de la vie quotidienne* [*Gündelik Yaşam Eleştirisi*] adlı eserinde gündelik yaşam, toplumsal ilişkilerin ve bireysel gereksinimlerin kesişme noktasını teşkil eder. Yaşamın sefaleti ile zenginliği arasındaki, alışıldık ile alışıldık olmayan arasındaki zıtlıktan hareket eden eleştiri, "total insana" yönelir. 1968 tarihli *La vie quotidienne dans le monde moderne* [*Modern Dünyada Gündelik Yaşam*] adlı eserinde, bir ayıltma tespit edilebilir. Özne gittikçe daha fazla bir şekilde toplumsal örgütlenmenin objesine sıkışmıştır. "Gündelik yaşamın mütevazı aklı"nı çağırıp davet eden yazar, bu arada Fenomenolojiye yakınlaştı. Bir benzeri, *Phénoménologie et praxis* (1963) [*Fenome-*

*noloji ve Pratik*] adlı eserinde bilinç fenomenolojisinin çıkmazlarından çıkış yolunu şümullü bir pratikte arayan, fakat kendi epistemolojisinde Husserl ve Merleau-Ponty için de bir yer öngörüp (bkz. Métraux/Waldenfels 1986) *rationalités locales* [*yerel rasyonaliteler*] ile tatmin olan (1914 doğ.) JEAN-T. DESANTI için de geçerlidir ki o, Fransız Komünist Partisi'nin [PCF] bir zamanlar öncü ideoloğuydu. Nihayet 1956'da kurulan "Arguments" grubu mensubu olan ve 1961'de *Marx penseur de la technique* [*Tekniğin Düşünürü Marx*] adlı eseriyle Heidegger ve Eugen Fink hattına geçen (1924 doğ.) Yunanistanlı KOSTAS AXELOS kalır geriye; gezginci çağ, klasik anlamında teknik ve politikayı geride bırakan Heraklitçi bir dünya oyunuyla şekillenir. Louis Althusser 1965'te marksizmin ve Fenomenoloji cephesindeki müttefiklerinin yumuşak hümanizmine karşı *POUR MARX* [*Marx İçin*]ve *Lire le Capital* [*Kapital'i Okumak*] eserleriyle sefere çıktığında, karşı tarafta birkaç şey yerinden oynamıştı. 1976'da geç yayımlanıp Marx ve Husserl'i yaşamın eleştirel bir ontolojisiyle birleştiren MICHEL HENRY'nin müstesna Marx kitabı da hümanizm ve anti-hümanizmin basit, sade şemasına uymaz; elbette "tarihin transsendental teorisi" olarak tarihsel materyalizm yorumu yine, maddilikten arındırılmış bir tarihselliği amaçlar. O zamandan beri yaygın olan siyasallığın anlamı üzerine düşünme, zaten başka yolları izler, hem de Fenomenoloji ile ittifak halinde olduğu yerlerde (bkz. VII, 6).

3. *İtalya: Bilim ve toplum krizi.* Fenomenoloji ile marksizm arasında başka bir sahneyi oluşturan İtalya'da, çıkış durumu da bir başkadır. Burada varoluşçu fenomenolojinin somut karışık biçimi ortak zeminini değil de, aksine bir yaşam yenilenmesi fenomenolojisinin ENZO PACI tarafından ilan edilen vizyonunu yaratır ki bu vizyonda, marksizm dahil bütün kültürel güçler birlikte etki eder. Bu bağlamın merkezi metni, çok erken başlayan Fransa'daki tartışmada pek bir rol oynamayan 1954 tarihli *Krisis* eseridir. 1963'te yayımlanan *Funzione delle science e significato dell'uomo* [*Bilimin*

*İşlevi ve İnsanın Anlamı*] başlıklı eseriyle Enzo Paci, *Krisis*'in bir tür devamını yazar. Bu kitap, 1972'de İngilizceye çevrildi ve İtalyan-Amerikalı Paul Piccone'yi *Telos* dergisini yayımlamaya itti. Fenomenoloji ve marksizm, burada insanın sahip olduğu ve şeylere bahşettiği anlamda yakınlaşırlar. Husserl'in yönelimselliği, temelde tasavvurdan hareketle değil de, aksine gereksinimlerden ya da geç dönem Husserl elyazmalarında denildiği gibi "güdü yönelimselliği"nden hareketle düşünür Paci. Bununla beraber "kararların gerçek alanı" (Hua VI, 212) psikolojiden politik ekonomiye doğru yerini değiştirir ve Husserl'in bilimlerin nesnelciliğine eleştirisi, insansal ilişkilerin şeyleştirilmesi ve kurumsal formların fetişleştirilmesine karşı marksist kavgayla ittifaka girer. Epoché [paranteze alma], insanın kendini özgürleştirmesinin motoru olarak devrimci hatlar kazanır ki bu özgürleşme, insanın sahici gereksinimlerine bağlanıp insana yaşama dünyasını geri verir. Fenomenoloji ile marksizm sentezine ilişkin çaba, 60'lı ve 70'li yılların *Aut Aut* dergisinin sayfalarını doldurur. *Scienza nouva e ragione* (1961) [*Yeni Bilim ve Akıl*] ve *La lotta per la scienza* (1965) [*Bilime Karşı Savaş*] adlı eserlerinde Husserl'in yaşama dünyasının yeni bir bilimi idesini ele alan (1922 doğ.) GUISEPPE SEMERARI ve *Critica e scientificità in Marx* [*Marx'ta Eleştiri ve Bilimsellik*] eserinde Althusser'in 'bilimciliği'ne fenomenolojik bir *Kapital* okumasıyla cevap veren (1942 doğ.) PIER ALDO ROVATTI'yi, Enzo Paci tarafında buluruz. Elbette Paci'nin 1963'te *Aut Aut* dergisinde kaleme aldığı gibi komünizmin "*collettività di uomini concreti*" ["realistler kollektivitesi"] olarak kendini, yaşama dünyasının derinliklerinden ve kurumların katılığından çok fazla uzaklaştırıp uzaklaştımadığına dair kuşkular gizlice sokulur.

*4. Doğu ve Ortadoğu Avrupa: Real marksizmin muhalifi olarak Fenomenoloji.* Bu tarz kuşkular, Fenomenolojinin 'real varolan marksizme *karşı* kendini defalarca savunmak zorunda kaldığı Doğu ve Ortadoğu Avrupa sahnesine girdiğimizde kuvvetlenirler.

Bu, her şeyden önce Fenomenolojinin marksist öncesi bir geleneğe yeniden bakabildiği ülkelerde, mesela 1909'da *Logische Untersc-hungen* eserinin ilk çevirisinin yayımlandığı SSCB gibi ülkelere isabet eder. Burada öncelikle, eserleri ilkin İngilizce ve Almanca yayımlanan, aynı zamanda Husserl'in Göttingen yıllarından (bkz. II, 1) öğrencisi GUSTAV ŠPET (1879-1940) ve ALEKSEJ LOSEV (1870-1965) dil fenomenoloji ile poetikaya dair çalışmalarında Husserl'in erken dönem düşüncelerini etkili hale getirdiler (krş. Haardt bkz. Ph.F 21, 1988, 1992). Špet, aralarında MIKHAIL BAKHTHIN VE ROMAN JAKOBSON'un bulunduğu Moskova lengüist çevresine Husserl'in fikirlerini taşıdı. Špet'in de kurban olduğu Stalinci kovuşturmalar ve zulüm, bu gelişmeyi yarıda bıraktı, ama 60'lı yıllardan itibaren bu bölgede de Fenomenolojiye yeni bir ilgi uyandı (krş. Ionin, bkz. Grathoff/Waldenfels 1983).

Fenomenoloji, [eski] Çekoslovakya ile özel bir biçimde bağlıdır. Moravya'dadır Husserl'in doğum yeri ve Bernard Bolzano, ona ilham kaynağı olmuştur, filozof ve devlet başkanı Thomas Masaryk, öğrencilik yıllarından beri yakındır. *Krisis* dersleri onu Prag'a sürüklediğinde, onu orada JAN PATOČKA (1907-1977) karşıladı ki Patočka da Freiburg'da öğrenim görmüştü ve bu arada Ingarden'in yanında Doğu Avrupa'nın en önemli fenomenoloğu sayılır. Büyük bölümü artık Almancada mevcut olan seçme eserleri, fenomenolojik temalı iki cildi kapsar. 1. cilt (1990), 1936'da Çekçe, 1976'da Fransızca yayımlanan *Die natürliche Welt als philosophisches Problem* [*Felsefi Bir Sorun Olarak Doğal Dünya*] başlıklı profesörlük tezini içerir. Bu tezde, dilsel görünüşlerin dahil olması bazında, yaşama dünyası motifi ilk defa sistematik olarak geliştirilir ve bu söz konusu dilsel görünüşlerin işlenmesinde Prag lengüist çevresinin etkisi kendini gösterir. Yaşama dünyasının bu pratik yönelimli anlayışının büyük tercihi olarak geniş bir tarih ufku tezahür eder. Bu tarih ufku, (araştırılmasına Patočka'nın kararlı bir şekilde katkı sunduğu) bir comenius'un [dini lider, reformcu ve eğitimcinin] ulusal geleneklerinden Alman idealizmi üzerinden Antik Yu-

nanlılara uzanır. Sanat, dil, ve tarih felsefesine dair çok sayıda denemesinde -Hannah Arendt'e açık yakınlığıyla- yazar, insanlığın Yunanistan'daki felsefi ve politik yaşama eş zamanlı uyanışında açılan tarihsel evrensel-ufku yeniden kazanmaya çalışır. Adorno'nun eleştirisine karşı savunduğu Husserl'in eidetik'i de açık bir aklın dinamiğine eklenir. Kuşkusuz zamanla Husserl'e ve transsendental söylemine olan mesafe kuvvetlenir. Her şeyin içinde göründüğü ufuk olarak dünya, bir 'asubjektif fenomenoloji' talep eder. Bu tarz fenomenoloji, onu Heidegger'e yakınlaştırır, ama bu da belli sakınganlıklarla olur. Fenomenolojik makalelerin 2. cildi (1991, krş. Önsöz, 17 vd.) başlığını oluşturduğu gibi, *Die Bewegung der menschlichen Existenz* [*İnsansal Varoluşun Hareketi*], kendi zamansallığında ve toplumsallığında, üç aşamalı bir yaşama hareketi olarak yorumlanır: Geleneksel bir dünyaya *demirlenme*nin kabulü olarak, şimdiki zamanda şeylerle kavgacı *tartışma* olarak ve nihayet artık dünyada değil de, kendi sınırlarında yer bulan evrensel hakikat hedeflerinin daima yeniden kazandırıcı *kırılması* olarak yorumlar söz konusudur. Tüm tarih doktrinlerine karşı, bu bakış açısından sonuç olarak çıkan, 'sapkın' direnişi (krş. 1988), Patočka öncelikle nasyonal sosyalistlerin çevresinde, sonra istenmeyen adamlar olan komünistlerin çevresinde sergiledi. 1977'de kendisince kaleme alınan *Charta 1977*'nin yayımlanmasıyla ilgili bir sorgular serisinden sonra öldü. Aynı zamanda Patočka, sonraları kovuşturmaya maruz kalan marksist (1926 doğ.) KAREL KOSÍK'in, Fenomenolojiye aşinalığını sağlayan kişiydi. Kosík'in *Somut olanın diyalektiği* (Çek. 1963), Alm. 1967) adlı eseri, Husserl'in konstitüsyon öğretisini ve belirli kesintilerle Heidegger'in kaygı felsefesini, açık bir diyalektiğin ve tarihsel pratiğin teorisi için verimli kılmaya dair önemli denemesini gösterir. Kitabın önemli bir bölümü, yaşama dünyasını ve yabancılaşmasını işler ki yaşama dünyasının yabancılaşması, onun tarihten koparılmasıyla açıklanır. 'Şeyin kendisi' burada da, tarihsel olarak ifşa edilebilir dünyanın bütünlüğü ve bu dünyada varolan insandır. Patočka ve Kosík'in öğrencisi

ise, şimdi Almanya'da dersler veren sosyolog ve Schütz uzmanı Ilja Srubar'dır.

Polonya'da Fenomenoloji, ROMAN INGARDEN'in etkisi sayesinde kök saldı (bkz. II,3). Kadir-i mutlak bir marksizme reddiyle başka bir düşünme için ve de Fenomenolojinin açık bir biçimi için zemin yaratan (1927 doğ.) LEZSEK KOLAKOWSKI gibi eleştirel marksistlerde ilgi gördü. Bizzat Lezsek, cogito'da vahyin bir laik formunu kurtarma denemelerine ve 'budalalar'la beraber mutlak olandan şüphelenmek yerine 'ruhaniler'in tarafında mutlak olanı koruma denemelerinin arasına Husserl'in yaklaşımını da koyar (krş. 1960, son böl.). Geç dönem denemesi olan *Husserl and the Search for Certitude* (1975, Alm. 1977) [*Husserl ve Kesinlik Arayışı*], dirayet ve basirete rağmen, Fenomenolojinin bir tektaraflı epistemolojik anlayışında aynı şekilde sorunludur. Solidarność-Hareketi'nin ruhani kılavuzu olarak, mevcut marksizm ile tartışarak ve Max Scheler'e dayanarak bir emek ve dayanışma etiğinin ilkelerini geliştiren (1931 doğ.) JÓSEF TISCHNER, Ingarden'in Krakov Okulu'ndan gelir. Kendi tarzında Levinas'ın Başkası etiğine bağlanan ve 1989'da Almanca yayımlanan *Das menschliche Drama* [*İnsani Drama*] adlı eseri, bilhassa felsefi öneme sahiptir.[21] Yönelimsel açılmadan -yurt, atölyeler, mabed ve kabristan gibi insani yerlerden oluşan- bir sahne olarak yeryüzüne kadar ve de diyalojik açılmadan Başkası'nın iddiasına kadar, öznelerarası ilişki örgüsü olarak dramatik zaman insana, dramatik bir varlık olarak insana, aittir. Bu arada zorlu politik koşullar altında gelişen Fenomenoloji Polonya'da, yeni kuşakta sosyal bilimlerin özel kapsamında geniş bir çalışma zemini buldu (krş. Krasnodębski: Grathoff/Waldenfels 1983).

Macaristan'daki durum yine farklıdır. Burada gündelik yaşam dünyası ve bireyin toplumdaki rolünü yeniden düşünmeye dönük impulsler geç dönem Lucács ile başlar. 70'li yıllarda *Aut Aut* dergisinde önemli forum bulan Budapeşte Okulu içinde, Fenomenoloji

21 Ortega y Gasset, insanın bir *res cogitans* [*düşünen şey*] olarak belirleniminin, *res dramatica* [*dramatik şey*] olarak belirlenimiyle değiştirilebiliceğini söyler (Obras compl. VIII, 52).

ile marksizm arasındaki diyaloğu harekete geçiren ve aynı zamanda Macarcadaki iki Husserl monografisinin yazarı olan kişi, (1935 doğ.) MIHÁLY VAJDA idi (krş. Aut Aut, No 127, 1972; Lucács, Heller vd. 1975).

Son olarak, keza marksist düşüncenin açılmasının fenomenolojik idelere giriş yolu açtığı Yugoslavya'ya değinmek gerekir. 1964'ten yasaklanana değin eşadlı bir dergiyi hazırlayıp Korčula yaz okulunda uluslararası bir diyalog çerçevesi edinen *Praxis* grubunda, bir "devrimci pratik"in impulslerine yol açan kişi Heidegger idi (krş. Petrović 1969). Landgrebe'nin bir öğrencisi olan (1930 doğ.) ANTE PAŽANIN, 1975-1978 yıllarında Jan M. Broekman ve Bernhard Waldenfels ile birlikte Dubrovnik'te "Fenomenoloji ve marksizm" kursunu organize etti ki, aralarında Fred R. Dallymayr, Ludwig Landgrebe, John O'Neill, Paul Ricœur, Marek Siemek ve Mihály Vajda gibi, Doğu ve Batı'dan çok sayıda katılımcı vardı (krş. Waldenfels vd. 1977-1979). *Phänomenologie und Marxismus* adlı eserin birinci cildinin önsözünde denildiği gibi, her ne pahasına olursa olsun bir sentez bulmak değil de, aksine bir söyleşi ve deneme alanı kurmak söz konusuydu. Bu elbette, daima ortaya çıktığı gibi, gelecek ortak külfeti de kapsar. Bir yandan bir tarih aklı totalitesi iddiası, diğer yandan gerçekleşmesi fani bir merciye emanet edilen anlam ve aklın teleolojisi iddiası her iki tarafta kuşkulu olarak tezahür eder. Eğer marksizm bu ölçülen iddiada kendine has ölçüde akamete uğrarsa bu, kimi başka felsefelerin korunaklı kaldığı şeyin başına gelmesi yüzündendir ki, gerçekleştirilecek bir talihsizlik ve facia söz konusudur.

# XII. Kendi sınırlarına dayanmış Fenomenoloji

*Varolduğu sürece Fenomenolojiye*, bazen baştan çıkarıcı, bazen tehlikeli bir şekilde ortaya çıkan gölge figürler eşlik ederler ki, rezil ederler, zenginleştirirler, meydan okurlar. Oysa bu meydan okumalar çoğunlukla, sınırlarda gezinirler. Husserl, pozitivizme karşı Fenomenolojiyi 'hakiki pozitivizm' olarak mukabele etti. Yeni ontoloji, felsefi antropoloji, varoluş felsefesi ya da hermeneutik, Fenomenolojiye o kadar yakındılar ki bu başka-türlülük ontolojik, egzistansiyal, hermeneutik ... Fenomenoloji gibi sıfatlarla aşılabildi. Analitik felsefe bile, hiçbir suretle tam bir zıtlıkta sonlanmayacak yöntemsel bir tezatı ortaya koyar. Son olarak marksizmle ilgili söylemek gerekirse, ortak hedefleri arayış gerçi geçilmez yollara götürür, ama boşluğa sürüklemez. Çalışmamızı sonlandıracak bölümün konusu olan yapısalcılığın meydan okumasında durum farklıdır.

1. *Yapısalcdığın meydan okuması. Le conflit des interprétations* [*Yorumların Çatışması*] (1969) adlı eserinde "semiyolojinin meydan

okuması"ndan söz eden kişi, Paul Ricœur idi. Elbette yapısalcılığın Doğu ve Batı tarzı arasında ayrım yapmak mecburiyetindeyiz. Rus biçimciliğinden Prag yapısalcılığı üzerinden Batı'ya kadar nüfuz eden Doğu varyantı, hiçbir suretle Husserl fenomenolojisine zıt değildi, bilakis *Logische Untersuchungen*, bir ömür boyu Jakobson'un temel felsefe kitapları arasındaydı (Krş. Holenstein, 1976). Bu büyük dil araştırmacısı, konuşmacının ve dinleyicinin anlam yönelimlerini dilin formel yapılarına, mesela fenomenlerin saf "başka türlü göstermesi"ne kurban etmek için bir sebep görmez. Husserl ile Jakobson arasındaki ilişkiyle çeşitli şekillerde uğraşmış Elmar Holenstein, 1975 tarihli monografisine *Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus* [*Roman Jakobson'un Fenomenolojik Yapısalcılığı*] adını verdi. -F. De Sausurre'den farklı bir şekilde- Doğu yapısalcılığında önem ve vurgunun, mevcut yapı sistemlerinden daha kuvvetli bir biçimde yapılaştırma süreçleri üzerinde olduğunu eklemek gerekir. Tüm bunlar, Karl Bühler'in dil teorisinde ve aynı zamanda Hollandalı dil araştırmacısı HENRIK J. POS'ta (1898-1955) tekrar bulunur. Pos, Rickert ve Husserl'in yanında öğrenim gördü, 1939 tarihli "Revue internationale de Philosophie"nin Husserl anısına adanmış sayısına "*Phénoménologie et linguistique*" [*Fenomenoloji ve Lengüistik*] başlıklı tebliğiyle katkıda bulundu, bu tebliğinde Husserlci bir üslupla, lengüistiğin konstrüksiyonlarını bir *sujet parlant* [*konuşan kişi*] tecrübesine ve bu *sujet parlant*'ın dil-yaratıcı becerilerine yeniden yönelir. Merleau-Ponty için tüm bunlar, malum olduğundan, bunları açık bir şekilde bir dil fenomenolojisine katar. Lévi-Strauss ve Lacan ile olan temaslar bu sayede önemli ölçüde kolaylaştırıldı. Görmeyi temsilen fenomenologların ve konuşmayı temsilen yapısalcıların dost ve düşman gibi birbirlerine karşı oldukları katiyyen söylenemez. Buraya kadar Elmar Holenstein ile, yukarıda değinilen varyasyon dizisi izlenerek, "strüktürel fenomenoloji"den söz edilebilir.

Yapısalcılık, uzun süre boyunca kendini bir *formel-bilimsel* metotla, aynı zamanda genel *semiyolojik* bir modelin uygulanmasıyla

sınırlamayıp, aksine felsefi iddiaları ortaya koyduğu vakit bir meydan okumaya dönüşür ilkin (krş. Descombes 1979, 100 vd., Alm. 97 vd.). Felsefi iddiaları öne sürme, Fenomenolojinin temellerinin sallandığı 60'lı yıllarda meydana gelir ki bu temeller, anlamın saf katıksızlığı, öznenin merkezileşmesi, tarihin sürekliliği, yegane bir aklın bütünlüğü ve tüm bunların olmazsa olmazı olarak insan idi. Derrida, 1968'de "*Les fins de l'homme*" adlı program niteliğindeki dersinde dediği gibi, anlamın yerine bir sistemi koymaktan ziyade, "kendi kendisinde anlamı olmayan 'formel' bir organizasyondan hareketle anlam olanağını belirleme" söz konusu olabilir (1972, 161, Alm. 1988, 138 vd.). Anlam*ın* bu şekilde indirgenmesi, bir yandan Husserl'in anlam*a* indirgemesi ve diğer yandan Heidegger'in varlığın anlamına ilişkin sorusu ile ihtilafa uğrar. Bu indirgeme, eğer yapılar son sözün sahibiyse, bir saf anti-fenomenolojiye dönüşür. Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Roland Barthes, Louis Althousser, Gilles Deleuze ve Michel Foucault gibi bu yeni felsefenin gerçekten de rengarenk protagonistlerinin hemen hemen hepsinin, bir yapısalcılık etiketini reddetmesi tipiktir. Bu anti-fenomenolojinin kendi gelişme ve geçiş biçimlerinde olduğu gibi varsayımlarında da Fenomenolojinin dönüşümü olarak kavranması gerektiği gerçeği gösterilebilir (krş. Waldenfels 1983, Böl. VII). Ne var ki -yer yer cereyan ettiği gibi- Fenomenoloji *saf* bir anti-fenomenoloji olarak şekil değiştirdiği yerde, Derrida'nın erken ikaz ettiği bir "yapısalcı totalitarizm" tehdit eder (L'écriture et la difference, 1967, 88, Alm. 92).

2. *Jacques Derrida'nın dekonstrüksiyonları ve Fenomenolojinin marjları.* Dış meydan okumaya bir iç meydan okuma karşılık geldiği vakit, işte ilk o zaman bir meydan okuma gerçekten provokatif olur. Çağın akımı olarak çoktan nüfuzunu kaybeden yapısalcılık, böyle bir meydan okuma olarak kalır, yeter ki, çok konuşulan yapılar, hususi ve aşina olanda husule geleceğini sezdirip aklın hiçbir genişlemesiyle tutulamaz olan bir başkalık ve yabancılık semptomları

olsun. Kendi kendisinden düpedüz feragat etmeyecek bir Fenomenoloji için, bu meydan okuma sadece, 'şeylerin kendileri'nin tuhaflıklıklarından hareket edebilir. Gerçekte, geç dönem Merleau-Ponty'de ve Levinas'ta rastladığımız ve bir başka tarzda Blanchot, Lacan ya da Foucault'da kendini gösteren birçok şey, böyle bir yönü gösterir.

Oysa Husserl ve Heidegger'den Levinas'a kadar olan fenomenolojik hatların da dahil olduğu geleneğin klasik metinlerinin içinden geçerek başkalığın kancalı ucunu izleyip bulması, (1930 doğ.) Derrida'nın hakkı ve liyakatıdır. Marjları konu ve metinler arasında saymaya hazır olunursa, 'dekonstrüksiyon'un bu iki uçlu çalışması, -kitabının başlığına dayanarak- *marjinal fenomenoloji* (ve marjinal hermeneutik) olarak gösterilebilir. Kendi bağlamımızda, iki erken dönem metin özel bir ilgiye değerdir ki bunlar, 1962'de yayımlananan, Husserl'in "*Vom Ursprung der Geometrie*" (Beilage III der *Krisis*) [*Geometrinin Kökeni Üzerine*] adlı eserine ayrıntılı yorumu [*Introduction à l'origine de la Géométrie de Husserl*, Almanca'da *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie* başlığıyla yayımlandı] ve 1967 tarihli *La voix et le phénomène* [*Ses ve Fenomen*] eserleridir. 1990'da *Le problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl* [*Husserl Fenomenolojisinde Oluşum Sorunu*] başlığıyla yayımlanan, 1953/54'te kalem aldığı bitirme tezi bu eserlerini izler. Bu eseri, Derrida'nın 'dekonstrüktif' okumasının 'metinlerin kendilerini' okumayı kendine saklamadığına işarettir. Daha sonra kaleme aldığı önsözde dile getirdiği gibi- "kökenin asli komplikasyonu, basit olanın başlangıç enfeksiyonu, açılıma ait bir sapma" bu erken okumaya, tıpkı savunma güçlerini uyandıran bir virüs gibi, sızsa bile bu tarz bir esirgeme söz konusu değildir. Husserl'i somutlaştırıp transsendental bilince bir vücut kazandırarak Husserl'in transsendental yaklaşımını düzeltmez Derrida, daha ziyade transsendental motifi doruğa ulaştırıp bunun sonucunda kendi kendisini aşmasına yol açar. Husserl'e göre anlamı tekrarlanabilir bir şekilde ve genel olarak erişilebilir kılan yazı, aynı za-

manda anlamı karartmya ve unutulmuşluğa teslim eder. Canlı Şimdiki-mevcudiyet, Şimdiki-mevcudiyette *bir şey söyleyerek kendi kendine söylenir-* ki bu "Şimdiki-mevcudiyetin koruyucusu" olan ses, daima bir Başkası'nın yankısı ve izidir. Mevcudiyette namevcudiyet, bu zamansal tehir ve Derrida'nın *différance* [*fark-lılık*] diye nitelendirdiği bu zamansal erteleme, şu sonuca götürür ki, kendini gösteren şey, kendini göstermez de. Husserl okumalarının *bir başka biçimde* Husserl metinlerine geri götürdüğü gerçeği, yoğun Husserl okumalarının tercihleri arasındadır.[22]

Derrida burada izlerini başka yerlerde de keşfedebildiğimiz Fenomenolojinin olanakları ve olanaksızlıklarıyla karşılaşır. Bunun yanında, başka bir şeyin, mesela dilsel ifadelerin, yapısal kaideler veya fiksiyonların fenomenlerin yerine geçmesi söz konusu değildir, aksine fenomenlerin kendilerinin fenomenalitesi içinde ertelemeler, görülürü görülmeze/işitilmeze katma, -başkalığı artık eidetik, transsendental ya da hermeneutik olarak elde edilemez-bir başka türlü görmenin daimi olanakları söz konusudur. Başkası'nın ve Yabancı'nın bu fenomenolojisi, gölgeleri kendi logos'larına düşen fenomenlerle ilgili olacaktır. Oysa bizden sıyrılıp kaybolanla başlayan bir huzursuzluğun, hareketliliğin ve tedirginliğin nereden geldiği sorusu sorulmaya devam eder. Bu huzursuzluk ve hareketlilik, artık sadece görme ve görmemeyle, diğer yandan sadece söylenebilir ve söylenemez olanla değil, aynı za-

22 Bu olanaklar, öncelikle zaman sorunsalından hareketle Rudolf Bernet tarafından kullanılır; makalelerine bkz. şurada: *Ph. F.* 14 (1983), 18 (1986), Husserl'in zaman konusunu işleyen bir eserine önsözünde (Meiner 1985) ve de Derrida'nın "*Husserl's Weg in die Geschichte* ... (1986) " adlı girişinin Alm. tercümesine önsözüne bkz. Buna karşın Claude Evans, Derrida'nın Husserl okumasına karşı bir okumasında alelâde bir *misreading*'ini, yanlış yorumlamasını ortaya koydu (bk. J. Claude Evans, *Strategies of Deconstruction and the Myth of the Voice*, Minneapolis/Oxford, University of Minnesota Press, 1991). Bu karşı okuma, özellikle ABD'de ortalığı kasıp kavuran 'dekonstüktivizm'e tek yanlı bir tepki olarak geçip gider ki, bu dekonstrüktivizm, yapısı sökülüp çözülebilir metinlerin talep ve iddialarıyla ilgilenmez ve böylece salt metin oyununda sonlanmalıymış. Bu çalışma, Derrida'nın metinle kendine has meşgûliyetinin hakkını vermez.

manda meydan okumalarla ve taleplerle ilgilidir ki bu meydan okumalara ve taleplere cevap vererek onları idrak ederiz, "cevap veren dikkatle-bakma[da], dikkatle-dinleme"de (Hua XV, 462).

# Kaynakça

Fenomenolojik ve Fenomenoloji için önemli metinlerle sınırlandırılmış ve bununla birlikte sadece bir seçmeyi sunabilen aşağıdaki literatüre genel bakış, kullanılırlığın pragmatik bakış açılarını izler. Bazı *genel incelemeler* (A) ve önemli uluslararası *konferans bildirileri* (B) öne alınır; bunu, bölümlerin oluşturulmasına tekabül eden çeşitli *özel alanların* (C) listelenmesi izler. Genel incelemeler, çoğunlukla özel incelemelerin önüne konulur. İkinci el kaynaklar, birinci el metinlerin arasına konulup gösterilmiştir. Enine ve çaprazlama göndermeler ve icabında kaçınılmaz birden fazla değinmeler, yazarların ve eserlerin çok kez birden fazla bölüm ve başlık altında gösterilmesini sağlamıştır. Şüpheli ve tereddütlü durumlarda, ilgili eserlerin en kuvvetli şekilde temsil edildiği bölümler tercih edilir. (D) kısmı, bazı temsili *dergi* ve *kitap dizileri*ne ilave göndermeleri içerir, (E) kısmında ise başka *uluslararası ve kültürlerarası ufuklar* belirtilir.

**Sıkça kullanılan *kısaltmalar*:**

Hua: Husserliana, Lahey 1950 vd.
Ph.: Reihe "Phaenomenologica", Lahey 1958 vd.
Ph. F.: Phänomenologische Forschungen, Freiburg/Münih 1975 vd.
Ph.-Ps.F.:Phänomenologisch-Psychologische Forschungen, Berlin 1973 vd.

H./G.: Herzog, M. / Graumann, C.F. (hzl.), Sinn und Erfahrung, Heidelberg 1991

### A. *Genel İncelemeler*

Sepp, H.R.,(Freiburg'taki Husserl-Archiv'in adına hzl.) *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, Freiburg/Münih 1988 [Anma sergisi münasebetiyle belgesel bir kitap; Fenomenoloji hareketinin 1940'a değin erken evresine somut genel bakış.]

Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement* (Ph. 5/6), Lahey 1960, 3. baskı, K. Schuhmann'ın katkılarıyla, 1982 [Şimdiye kadarki en eksiksiz tam tarihsel giriş.]

-, *The Context of the Phenomenological Movement* (Ph. 80), Lahey 1981 [Büyük giriş kitabına ek ve ilaveler.]

Ströker, E./Janssen, P., *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg/Münih 1989 ["Handbuch Philosophie" çerçevesinde sistematik bir sunuş.]

Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983 [Fransız dilinde Fenomenolojiye dair özel bir inceleme.]

Zecchi, S., La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea, 2 cilt, Floransa 1978 [Zengin kaynakça bilgileriyle kapsamlı bir dokümantasyon ]

### B. *Uluslararası Konferans Bildirileri*

*Problèmes actuels de la phénoménologie*, Actes du Colloque international de phénoménologie, Brüksel 1951, (hzl.) H.L. Van Breda, Paris 1952

*Husserl*. Cahiers de Royaumont, Philosophie No. III, Paris 1959 [1957 tarihli konferans.]

*Husserl und das Denken der Neuzeit*. Akten des zweiten Internationalen Phänomenologischen Kongresses, Krefeld 1956, (hzl.) H. L. Van Breda ve J. Taminiaux (Ph. 2), Lahey 1959

*Vérité et vérification / Wahrheit und Verifikation*. Akten des vierten Internationalen Kolloquiums für Phänomenologie, Schwäbisch Hall,1969, (hzl.) H.L. *Van Breda* (Ph. 61), Lahey 1974

*Die Münchener Phänomenologie*. Vorträge des Internationalen Kongresses in München 1971, (hzl.) H. Kuhn, E. Avé-Lallemant ve R. Gladiator (Ph. 65), Lahey 1975

## C. *Özel Alanlar*
### *C 1. Alman ve Hollanda/Flaman Dili Alanı (I-VI böl.)*

*Genel İncelemeler:*


Gadamer, H.-G., "Die phänomenologische Bewegung", *Kleine Schriften III* içinde, Tübingen 1972, s.150-189

*Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen* (Ph. F. 617), 1978

*Klassiker der Philosophie*, (hzl.) O. Höffe, II. cilt, Münih 1981: K. Held'in Husserl üzerine yazdığı bölüm, G. Haeffner'in Heidegger üzerine yazdığı bölüm [Başlangıç için iyi bir yönelme.]

Struyker-Boudier, C.E.M. (S. Ijsseling ve H. Struyker-Boudier'in katkılarıyla), "Phänomenologie in den Niederlanden und Belgien", *Ph.F. 10* içinde, 1980, s. 146-200


*Özel İncelemeler:*


Becker, O., *Dasein und Dawesen*, Pfullingen 1963

Pöggeler, O., "Hermeneutische und mantische Phänomenologie", Pöggeler (hzl.), *Heidegger* içinde, Köln/Berlin 1969

Kaynaklar için bkz. C 5 (7)

Blumenberg, H., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981

-, *Lebenswelt und Lebenszeit*, Frankfurt/M. 1986

Boehm, R., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, I. ve II. cilt, (Ph. 26, 83), Lahey 1968/1981

Brand, G., *Die Lebenswelt*, Berlin 1971

Conrad-Martius, H., *Schriften zur Philosophie*, 3 cilt, (hzl.) E. Avé-Lallemant, Münih 1963-1965

Fellmann, F., *Gelebte Philosophie in Deutschland*, Freiburg/Münih. 1983

Fink, E. *Sein, Wahrheit. Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs* (Ph. 1), Lahey 1958

-, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* (Ph. 21), Lahey 1966

-, *Nähe und Distanz*, Freiburg/Münih 1976

-, *VI. Cartesianische Meditation*, 2 cilt (hzl.) H. Ebeling, J. Holl ve G. van Kerkhoven, Dordrecht 1988

Funke, G., *Phänomenologie - Metaphysik oder Methode*? Bonn 1966

Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Frankfurt/M. 1975 vd.

-, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954

-, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969

Kaynakça: Sass, H.-M., *Heidegger-Bibliographie*, Meisenheim am Glan 1968 [Heidegger'in eserleri ve onun üzerine yazılanlar.]

a.y., vd., *Materialien zur Heidegger-Bibliographie* 1917-1972, Meisenheim am Glan 1975, s. 1-11
Biemel, W., "Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit", *Ph.F.* 6/7 içinde, 1978, s. 141-223
Franzen, W., M. *Heidegger*, Stuttgart 1976 [Ayrıntılı kaynakça bilgisiyle bir giriş.]
Herrmann, W.-F. v., *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Frankfurt/M. 1981
Pöggeler, O., (hzl.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln/Berlin 1969, Frankfurt/M. ²1984
Richardson, W.J., *Through Phenomenology to Thought*, Heidegger'in önsözü (Ph. 13), Lahey 1963
Volpi, F. vd., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie* (Ph. 108), Dordrecht 1988
Haar, M. ve Taminiaux, J. bkz. C 2
Holenstein, E., *Von der Hintergehbarkeit der Sprache*, Frankfurt/M. 1980
-, *Menschliche Selbsterkenntnis*, Frankfurt/M. 1985
Kaynaklar için bkz. C 7
Husserl, E., *Husserliana*, Lahey 1950 vd. (= Hua) (Meiner ve Reclam yayınevlerinin titiz ek basımları mevcuttur.)
Kaynakça: Schmitz, M., E. Husserl'in 8 Nisan 1989 tarihine kadar yayımlanmış eserleri, *Husserl Studies* 6 içinde (1989), s. 205-226
Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1989 [Metne sadık bir giriştir.]
Biemel, W. "Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", Noack içinde 1973 (bkz. aşağıda)
Ijsseling, S. (hzl.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung* (Ph. 115), Dordrecht 1990 [Araştırmaların güncel durumunu gösterir.]
Jamme, Ch. / Pöggeler, O. (Hzl.), *Phänomenologie im Widerstreit*. Zum 50. Todestag E. Husserls, Frankfurt/M. 1989 [İhtilaflar bağlamında güncel sorular mevcuttur.]
Kern, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus* (Ph. 16), Lahey 1964
Noack, H. (hzl.), *Husserl* (Wege der Forschung), Darmstadt 1973 [Husserl metinlerinin tarihteki etkisi için önem arzeder.]
Schuhmann, K., *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Lahey 1977 [Önemli bir başvuru kitabıdır.]
Ströker, E. (hzl.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls*, Frankfurt/M. 1979
Van Breda, H. L. /Taminiaux J. (hzl.), *Edmund Husserl* 1859-1959. Recueil commémoratif (Ph. 4), Lahey 1959

Ingarden, R., bkz. C 6
Landgrebe, L., *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963
-, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh 1968
-, *Faktizität und Individuation*, Hamburg 1982 [Kaynakçası önemlidir.] Claesges, U. / Held, K. (hzl.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. Für L. Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern (Ph. 49), Lahey 1972
Landsberg, P.L., *Die Erfahrung des Todes*, A. Metzger'in sonsözüyle, Frankfurt/M. 1973
Lübbe, H., *Bewußtsein in Geschichten*, Freiburg 1972
Marx, W., *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang* (Ph. 36), Lahey 1970
-, *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nicht- metaphysischen Ethik*, Hamburg 1983
Pfänder, A., *Phänomenologie des Wollens*, Leipzig 1900, Münih $^{3}$1963 .
-, *Schriften aus dem Nachlaß zur Phänomenologie und Ethik*, (hzl.) H. Spiegelberg, 1. cilt: Philosophie auf phänomenologischer Grundlage, (hzl.) A. Avé-Lallemant'in katkılarıyla; 2. cilt: Ethik, (hzl.) P. Schwankl, Münih 1973
*Pfänder-Studien*, (hzl.) H. Spiegelberg und A. Avé-Lallemant (Ph. 84), Lahey 1982
Plessner, H., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M. 1980-85 [Krş. özellikle IV. ve IX. cilt]
Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, $^{3}$1983
-, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/Münih 1972, $^{2}$1974
-, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/Münih 1991
Reinach, A., *Sämtliche Werke*, 2 cilt, (hzl.) K. Schuhmann ve B. Smith, Münih 1989
Reiner, H., *Pflicht und Neigung*, 1951; genişletilmiş 2. baskı: *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim am Glan 1974
Richir, M., bkz. C 2.
Rombach, H., *Strukturontologie*, Freiburg/Münih 1971
-, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, Freiburg/Münih 1980
-, *Strukturanthropologie*, Freiburg/Münih 1987
Schapp, W., *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Halle/Göttingen 1910, C.F. Graumann'ın önsözüyle yeniden basıldı, Wiesbaden 1976
-, *In Geschichten verstrickt*, Hamburg 1953, H. Lübbe'nin önsözüyle yeniden basıldı, Wiesbaden 1976
-, *Philosophie der Geschichten*, Leer 1959, Franfurt/M. $^{2}$1981
Wälde, M., *Husserl und Schapp*, Basel/Stuttgart 1985

Scheler, M., *Gesammelte Werke*, Bern/Münih 1954 vd.
Good, P. (hzl.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern/Münih 1975
Struyker-Boudier, C.E.M. Corbey, R.H.A.,"Zur Scheler-Rezeption in den Niederlanden und Belgien", *Ph.*F. 20 içinde, 1987, s. 150-161
Schmitz, H., *System der Philosophie*, 5 cilt, Bonn 1964-1980
Schuhmann, K., *Die Dialektik der Phänomenologie*, 2 cilt, (Ph. 56/57), Lahey 1973
Sommer, M., *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt/M. 1985
-, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Frankfurt/M. 1990
Stein, E., *Werke*, Löwen/Freiburg 1954 vd.
Strasser, S., *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen* (Ph.-Ps.F. 5), Berlin 1964
-, *The Idea of Dialogical Phenomenology*, Pittsburgh 1969
-, *Welt im Widerspruch. Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie* (Ph. 124), Dordrecht 1991
Ströker, E., *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Frankfurt/M. 1965
-, *Phänomenologische Studien*, Frankfurt/M. 1987
-, *Husserls transzendentale Phänomenologie*, Frankfurt/M. 1987
Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967
-, "*Phänomenologie und Sprachanalyse*", *Hermeneutik und Dialektik* içinde (hzl.) R. Bubner vd., Tübingen 1970, II. cilt
Waelhens, A. de, bkz. C 2
Waldenfels, B., *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozial philosophische Untersuchungen in Anschluß an E. Husserl* (Ph. 41), Lahey 1971
-, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980
-, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/M. 1985
-, *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt/M. 1987
-, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990
Welter, R., *Der Begriff der Lebenswelt* (Übergänge 14), Münih 1986

C 2. *Fransız Dili Alanı* (VII, XII,2 böl.)

*Genel İncelemeler:*

Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas (Ed. de L'Eclat) 1991 [Fransız fenomenolojisindeki yeni eğilimlerin eleştirel bir analizidir.]
Lyotard, J.-F., *La phénoménologie*, Paris 1954. – Alm. çevirisi hazırlanmaktadır [Fransız fenomenolojisinin altın çağından çıkan kendine has bir çalışmadır.]

Ricœur, P. "Phénoménologie existentielle", şurada: *Encyclopédie française* XIX (1957),19.10.8-19.10.12
Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983 [Bilimsel alanları da içine alan kapsamlı bir incelemedir.]

*Özel İncelemeler:*

Beaufret, J., *Dialogue avec Heidegger*, 3 cilt, Paris 1973-74. - Alm.: C. Maihofer: *Wege zu Heidegger*, Frankfurt 1976 (= 1. cilt)
Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1990
Derrida, J., Übersetzung und Einführung von E. Husserl: *L'origine de la géométrie*, Paris 1962. - von R. Bernet'in önsözüyle çev.: A. Knop und R. Hentschel: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie* (Übergänge 17), Münih 1987
-, *L'écriture et la différence*, Paris 1967. - Alm.: R. Gasche ve U. Köppen:*Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1972
-, *La voix et le phénomène*, Paris 1967. - Dt. von J. Hörisch: *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M. 1979 [Yeniden gözden geçirilmesi gerekir.]
-, *Les marges de la philosophie*, Paris 1972. - Alm.: G.R. Sigl vd.: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988
-, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris 1990
Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble (Millon) 1990
Henry, M., *L'essence de la manifestation*, 2 cilt, Paris 1963
-, Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne, Paris 1965
-, *Marx*, 2 cilt, Paris 1976
-, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris 1985
-, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris 1988
-, *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990
Levinas, E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930
-, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949,[2]1967.W.N. Krewani'nin kısmi çevirisi: *Die Spur des Anderen*, Freiburg/Münih 1983 [kayn.]
-, *Totalité et Infini* (Ph. 8), Lahey 1961. - Alm.: W.N. Krewani *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg/Münih 1986
-, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972. - L. Wenzler girişi ve çevirisi: *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989
-, *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence* (Ph. 54), Lahey 1974. Alm.:Th. Wiemer: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*,

Freiburg/Münih 1992
-, *Noms propres*, Montpellier 1976. - Alm.: F. Miething: *Eigennamen*,(hzl.) F. Ph. Ingold, Münih 1988
-, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982. - Alm.: Th. Wiemer: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg/Münih 1985
Kaynakça: Burggraeve, R., Leuven 1986
Bernasconi, R./Critchley, S. (hzl.), *Re-Reading Levinas*, Bloomington / Indianapolis 1991
Strasser, S., *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie* (Ph. 78), Lahey 1978
Marion, J., bkz. C 5 (10)
Marion, J.-L./Planty-Bonjour, G. (hzl.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris 1984
Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, Paris 1942, ²1949. - Alm.: B. Waldenfels: *Die Struktur des Verhaltens* (Ph.-Ps.F. 13), Berlin 1976
-, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945. - Alm.: R. Boehm, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Ph.-Ps.F. 7), Berlin 1966
-, *Humanisme et terreur*, Paris 1947. - Alm.: E. Moldenhauer: *Humanismus und Terror*, Frankfurt 1976
-, *Sens et non-sens*, Paris 1948
-, *Les aventures de la dialectique*, Paris 1955. - Alm.: A. Schmidt ve H. Schmitt: *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt/M. 1968
-, *Signes*, Paris 1960. - ksımi çev. şurada: *Das Auge und der Geist*, s. 45-134
-, *L'œil et l'esprit*, şurada: *Les Temps Modernes* 17 (1961), Kitap olarak basımı: Paris, 1964. - Alm.: şurada: *Das Auge und der Geist*
-, *Le visible et l'invisible*, (hzl.) C. Lefort, Paris 1964. - Alm.: R. Giuliani ve B. Waldenfels: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Übergänge 13), Münih 1986
-, Résumés de Cours, Collège de France 1952-1960, (hzl.) C. Lefort, Paris 1968. Alm. şurada: *Vorlesungen I*
-, *La prose du monde*, (hzl.) C. Lefort, Paris 1969. - Alm.: R. Giuliani: *Die Prosa der Welt* (Übergänge 3), Münih 1984
-, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris 1975
-, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Dijon (Cynara) 1988 [Alm. çevirisi hazırlanmakta]
Almanca çeviriler:
-, *Das Auge und der Geist*, Çev.: H.W. Arndt, Hamburg 1984 (=AG)[1960 veya 1975 baskılarından kısımları ve baş makaleyi içerir]
-, *Vorlesungen I*, A. Métraux girişi ve çevirisi, Berlin 1973 [şu makaleleri içerir: Lob der Philosophie, Résumés, 1968; eine Sorbonne-Vorlesung.]

Kaynakça: bkz. Waldenfels 1983, s. 216
Grathoff, R. / Sprondel, W. (hzl.), M. *Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1976
Métraux, A. / Waldenfels, B. (hzl.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken* (Übergänge 15), Münih 1986
*Esprit*, Juni 1982: M.-P'ye ithaf edilmiş özel sayı.
Richir, M., *Au delà du renversement copernicien* (Ph. 73), Lahey 1976
-, *Recherches phénoménologiques*, 2 cilt, Brüksel (Ousia) 1981/ 1983
-, *Phénomènes, temps et êtres*, Grenoble (Millon) 1987
-, *Phénoménologie et institution symbolique* (Phénomènes, temps et êtres II), Grenoble (Millon) 1988
Ricœur, P., *Philosophie de la volonté*, I. cilt: *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950; II. cilt: *Finitude et culpabilité*, 2 cilt, Paris 1960. - Alm.: M. Otto: *Die Fehlbarkeit des Menschen / Symbolik des Bösen*, Freiburg/Münih 1971
-, *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Paris 1965. - Alm.: E. Moldenhauer: *Die Interpretation*, Frankfurt/M. 1969
-, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969. -Alm.: J. Rütsche: *Hermeneutik und Strukturalismus* (I), *Hermeneutik und Psychoanalyse* (II), Münih 1973-74
-, *La métaphore vive*, Paris 1975. - Alm.: R. Rochlitz: *Die lebendige Metapher* (Übergänge 12), Münih 1986
-, "Phénoménologie et herméneutique", şurada: *Ph.F. 1*, 1975, s. 31-77, yeniden basıldı, *Du texte à l'action*
-, "Le discours de l'action", *La sémantique de l'action* içinde, (hzl.) D. Tiffeneau (Ed. du CNRS), Paris 1977
-, *Temps et récit*, 3 cilt, Paris 1983-85. - Alm.: R. Rochlitz / A. Knop: *Zeit und Erzählung* (Übergänge 18), Münih 1988-1991
-, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986 [Fenomenolojiye dair en önemli makaleler, bkz. 1986 a.]
-, *Du texte à l'action*, Paris 1986
-, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990. - Dt. von J. Greisch: *Das Selbst als ein anderer* (Übergänge 26), Münih 1993
Kaynakça.: Vansina F.D. / Garcia, L., Louvain 1983
*Esprit*, Temmuz-Ağustos 1988: P.R'ye ithaf edilmiş özel sayı.
Ihde, D., *Hermeneutic Phenomenology*, P.R., Evanston'ın önsözüyle, 1971
Sartre, J.-P., *L'imagination*, Paris 1936, ²1949. - Alm.: B. Schuppener *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1959*, Reinbek 1982
-, *La transcendance de l'Ego* (ilk basım 1936/37), Paris 1965. - Alm. *Phil. Essays* içinde (bkz. yukarıda)

-, *Esquisse d'une theorie des émotions*, Paris 1939, ²1960. - Alm. *Phil. Essays* içinde (bkz. yukarıda)
-, *L'imaginaire*, Paris 1940. – Alm.: H. Schönberg: *Das Imaginäre*, Reinbek 1971
-, *L'être et le néant*, Paris 1943. – Alm.: T. König: *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1991
-, *Situations*, I. cilt, Paris 1947. - kısmi çeviri *Situationen* içinde, Reinbek 1965
-, *Critique de la raison dialectique*, I. cilt: ilk basım 1960, yeniden gözden geçirilmiş ve 2. ciltle tamamlanmış basımı Paris 1985. – Alm.: T. König: *Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek 1967 [I. cilt çev.]
Kaynakça: bkz. Waldenfels 1983, s. 140
Biemel, W., *Sartre* (Rowohlts Monographien), Reinbek 1964
*Obliques* No 18-19 (1979) [Sartre'a ithaf edilmiş özel sayılar.]
Taminiaux, J., *Le regard et l'excédent* (Ph. 75), Lahey 1977
-, *Recoupements*, Brüksel 1982
-, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble 1989
*Phénoménologie et politique*, Mélanges offerts à J.T., Brüksel 1989
Waelhens, A. de, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de M. Merleau-Ponty*, Leuven 1951
-, *Phémoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris 1953
-, *La philosophie et les expériences naturelles* (Ph. 9), Lahey 1961
-, *La psychose, Essai d'interprétation analytique et existentiale*, Leuven/Paris 1972

**C 3. *İtalya* (VIII. böl.)**

**Genel İncelemeler:**

*Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*, Padua 1960
Bello, A. A. (hzl.), *The Great Chain of Being and Italian Phenomenology* (Anal. Huss. XI), Dordrecht 1981
Christin, R. (hzl.), *Italienische Phänomenologie*, hazırlayanın girişiyle, Freiburg/Münih 1993 [Eski ve yeni metinlerin bir derlemesidir.]
Paci, E. (hzl.), *Omaggio a Husserl*, Milano 1960
Sini, C., "*La fenomenologia in Italia*", *Revue internationale de Philosophie*, No 71-72 (1965), s. 125-139
Verra, V. "Esistenzialismo, Fenomenologia, Ermeneutica, Nichilismo", Bausola, A. vd., *La filosofia Italiana dal dopoguerra a oggi* içinde, Roma/Bari, 1985

*Özel İncelemeler:*

Banfi, A., *Principi di una teoria della ragione*, Milano 1926, Roma ²1967
-, Filosofi contemporanei, Floransa 1971
Paci, E., *Diario fenomenologico*, Milano 1961
-, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari 1961
-, *Funzione delle scienze e signijicato dell'uomo*, Milano 1963 (İng. çev. 1972)
Preti, G., *Saggi filosofici*, Floransa 1976
Rovatti, P.A. (G. Vattimo ile beraber), *Il pensiero debole*, Milano 1983
-, *La posta in gioco. Husserl, Heidegger, il soggetto*, Milano 1987
-, (A. Dal Lago ile beraber), *Elogio del pudore*, Milano 1990
-, *L'esercizio del silenzio*, Milano 1992
Vanni Rovighi, S., *La filosofia di E. Husserl*, Milano 1939

C 4. ***Anglo-Sakson Dil Alanı / Analitik Felsefe İle İlişkiler*** **(IX. böl.)**

**Genel İncelemeler:**

Kaelin,E.F./Schrag,C.O (hzl.), *American Phenomenology* (Anal. Huss. XXVI), Dordrecht 1989 [Kurucu figürlerin tasvirini, kuşaklara göre düzenlenmiş bir şekilde, yaşayanların kendi tasvirleri izler.]
Mays, W. "Phenomenology in Britain", *Ph. F.* 13 içinde, 1982, s. 128-143
O'Dwyer, L., "Über die Gründung einer australischen Gesellschaft für Phänomenologie", *Ph.F. 11* içinde, 1981, s. 164 vd.
Sallis, J. "Forschung und Dekonstruktion. Über Möglichkeiten einer Entwicklung der Phänomenologie in den Vereinigten Staaten", ebd., s. 149-163

*Özel İncelemeler:*

**(1) *Fenomenoloji ve dil analizi (İngiltere)* (IX, 1 böl.)**

Austin, J.L., "A Plea for Excuses", şurada: *Philosophical Papers*, Oxford ²1970
*La philosophie analytique*, Cahiers de Royaumont, Paris 1962 [Austin, Hare, Quine, Ryle, Strawson konferansları, Merleau-Ponty vd. iştirak ettiği tartışmaları izler.]
Cobb-Stevens, R., *Husserl and Analytical Philosophy* (Ph. 116), Dordrecht 1990
Dufree, HA (hzl.), *Analytical Philosophy and Phenomenology*, Lahey, 1976
Dummett, M., *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt/M. 1988

Pivčevič, E. (hzl.), *Phenomenology and Philosophical Understanding*, Cambridge 1975
Van Peursen, C.A., *Phänomenologie und analytische Philosophie*, Stuttgart 1969
Krş. Dreyfus, Føllesdal, Mohanty, Seebohm, Sokolowski ve Welton'un aşağıda değinilen çalışmaları, ayrıca Fransa'da VIII. bölümde Ricœur'ün değinilen eserleri ve de Almanya'da E. Tugendhat'ın konuyla ilgili metinleri.

(2) ***ABD'de kurucular evresi; Gurwitsch und Schütz'ün etki çevresi*** **(IX, 2-4 böl.)**

Cairns, D., *Guide for Translating Husserl* (Ph. 55), Lahey 1973
Farber, M. (hzl.), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Cambridge, Mass., 1940, New York ²1968
-, *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge, Mass., 1943
Gurwitsch, A., *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston 1966
-, *Leibniz*, Berlin 1974
-, *Phenomenology and the Theory of Science*, Evanston 1974
-, *Das Bewußtseinsfeld*, çev.: W.D. Fröhlich (ph.-Ps.F. 1), Berlin 1975 (Frz. 1957, İng. 1964)
-, *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, (hzl.) A. Métraux (Ph.-Ps.F. 16), Berlin 1976
-, *Esquisse d'une phénoménologie constitutive*, (hzl.) J. Huertas-Jourda, Ottawa University Press (hazırlanmakta) [L. Embree'nin "Gurwitsch in Paris" bağlamındaki girişiyle Paris döneminden kalma elyazması].
Embree, L. (hzl.), *Life-World and Consciousness. Essays for A. Gurwitsch*, Evanston 1972
Grathoff, R. bkz. C 5 (5)
Kersten, F., *Phenomenological Method: Theory and Practise*, Dordrecht 1989
Natanson, M., Anonymity: *A Study in the Philosophy of A. Schutz*, Bloomington 1986
Schütz (am.:Schutz ), A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viyana 1932, Frankfurt/M. ³1974
-, *Collected Papers* (Ph. 11, 15, 22) 3 cilt, Lahey 1962-1966. - Alm.: *Gesammelte Aufsätze*, Lahey 1971-1972
-, *Das Problem der Relevanz*, (hzl.) R. Zaner, çev.: A. v. Baeyer, Frankfurt/M. 1971
-, *Theorie der Lebensformen*, (hzl.) I. Srubar, Frankfurt/M. 1981
-, (Th. Luckmann ile beraber), *Strukturen der Lebenswelt*, 2 cilt, Frankfurt/M. 1979/1984

Schütz, A. / Gurwitsch, A., *Briefwechsel 1939-1959*, (hzl.) R. Grathoff (Übergänge 4), Münih 1985
Kaynakça: Grathoff içinde, 1989
Natanson, M. (hzl.), *Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of A. Schutz*, Lahey 1979
Srubar, I., *Kosmion. Zur Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie und ihrem anthropologischen Hintergrund*, Frankfurt/M. 1988 [Schütz düşüncesinin felsefi temellerini dikkate alan titiz bir genel incelemedir.]
Schütz'ün sosyal bilimlerle ilişkisi için bkz.C 5 (5)
Spiegelberg, H., *Doing Phenomenology* (Ph. 63), Lahey 1975
-, *The Context of the Phenomenological Movement* (ph. 80), Laheyı981
Zaner, R., *The Problem of the Embodiment* (Ph. 17), Lahey 1964
-, *The Context of Self. A Phenomenological Inquiry Using Medicine as Clue*, Athens, Ohio, 1981

**(3) *ABD'de yerli araştırmalar* (IX, 5 böl.)**

Carr, D., *Time, Narrative and History*, Bloomington/ Indianapolis 1986
Casey, E.S., *Imagining*, Bloomington/Londra 1976
-, *Remembering*, Bloomington/Indianapolis 1987
Cho, KK, *Bewußtsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Diwan*, Freiburg/Münih 1987
Dreyfus, H. L. (hzl.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, Mass./Londra 1982
-, *What Computers Can't Do*, New York 1979. - Alm.: R. Cacket vd.: *Die Grenzen künstlicher Intelligenz*, Frankfurt/M. 1985
Edie, J., *Speaking and Meaning. The Phenomenology of Language*, Bloomington/Londra 1976
Føllesdal, D., *Husserl and Frege*, Oslo 1958
-, "Husserl's Notion of Noema"; "Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception", şurada: Dreyfus 1982
Ihde, D., *Listening and Voice. Phenomenology of Sound*, New York 1976
-, *Technics and Praxis*, Dordrecht 1979
-, *Technology and Lifeworld*, Bloomington 1990
Lingis, A., *Libido*, Bloomington 1985
-, *Deathbound Subjectivity*, Bloomington/Indianapolis 1989
Mohanty, J.N., E. *Husserl's Theory of Meaning* (Ph. 14), Lahey 1964, ³1976
-, *Phenomenology and Ontology* (Ph. 37), Lahey 1970
-, *The Concept of Intentionality*, St. Louis 1972
-, *Husserl and Frege*, Bloomington 1982
-, *Transcendental Phenomenology*, Oxford 1989

Schrag, C., *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, Bloomington 1986
Sokolowski, R., *Husserlian Meditations: How words present things*, Evanston 1974
-, *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, Bloomington 1978
Welton, D., *The Origins of Meaning. A Critical Study ofthe Thresholds of Husserlian Phenomenology* (Ph. 88), Lahey 1983

## C 5. *Bilimsel Alanlarda Fenomenoloji*

### (1) *Genel yönenlim bağlamında bölüm ve alanı aşan incelemeler*

Herzog, M. / Graumann C. F. (hzl.), *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, Heidelberg 1991 [2-6. bölüm kaynakçasıyla beraber bilimsel alanlardaki metot ve nesne yönelimli temel oluşturucu makaleler içerir. Alıntılar için bkz.: H./G. ]
Kisker, K. P., "Phänomenologie der Intersubjektivität", *Hb. der Psych.*, 7/1 cilt: *Sozialpsychologie*, Göttingen 1969 [2-5. alt-bölüm, kaynakça.]
Spiegelberg, *H., Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, Evanston 1972 [2-3. alt-bölüm kaynakçasına dair özel incelemeler.]
Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983, VI. bölüm: Spesifik etki alanları [2-10. alt-bölüm kaynakçası.]
Zecchi, S., *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, Floransa 1978, II. cilt: *Fenomenologia e sapere scientifico* [2-10. Alt-bölüm kaynakça].

### (2) *Psikoloji*

Özel bir yönelme için krş. Graumann/Métraux 1977; Kockelmans 1987; Spinelli 1989; Graumann in H./G. 1991; Herzog 1992

Bühler, K., *Die Krise der Psychologie*, 1927, Frankfurt/M./Berlin/Viyana, $^{2}$1978
Buytendijk, F.J.J., *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung*, Heidelberg 1956 (hold. orig. 1948),
*Rencontre/Encounter/Begegnung. Contributions à une psychologie humaine dédiées à F. J. J. Buytendijk*, Utrecht/ Antwerpen 1957
Başka kaynaklar için bkz. Spiegelberg 1972
Dreyfus , H. L., *What Computers Can't Do*, New York 1972 , $^{2}$1979. - Alm.: *Die Grenzen künstlicher Intelligenz*, Frankfurt/M. 1985
- (hzl.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, Mass. 1982

Drüe, H., *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie* (Ph.-Ps. F. 4), Berlin 1963
*Études phénoménologiques*, No 4 (1986): *Les enjeux de la psychologie phénoménologique* [E. Straus, A. Giorgi ve G. Thinès'nin katkılarıyla.]
Giorgi, A. vd. (hzl.), *Duquesne Studies in Phenomenological Psychology*, Pittsburgh 1971 vd.
Giorgi, A. (hzl.), *Phenomenology and Psychological Research*, Pittsburgh 1985
Graumann, C.F., *Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität* (Ph.-Ps. F. 2), Berlin 1960
Graumann, C.F. / Métraux, A., "Die phänomenologische Orientierung in der Psychologie", Schneewind, KA. (hzl.), *Wissenschaftstheoretische Grundlagen der Psychologie*, Münih 1977, S. 27-53
Herzog, M., *Phänomenologische Psychologie*, Heidelberg 1992
Kockelmans, J.J. (hzl.), *Phenomenological Psychology. The Dutch School*, Dordrecht 1987
Kruse, L., *Räumliche Umwelt. Die Phänomenologie des räumlichen Verhaltens als Beitrag zu einer psychologischen Umwelttheorie* (Ph.-Ps. F. 15), Berlin 1963
Kruse, L./Graumann, C.F./Lantermann, E.D. (hzl.), *Ökologische Psychologie*, Münih 1990
Linschoten, J., *Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie. Die Psychologie von William James* (Ph.-Ps.F. 3), Berlin 1961
-, *Idolen van de psycholoog*, Utrecht 1964
Métraux, A. / Graumann, c.F. (hzl.), *Versuche über Erfahrung*, Bern/Stuttgart/Viyana 1975
Scheerer, E., "Edmund Husserls Phänomenologie und ihre Perspektiven für die Kognitionspsychologie", Neumann, O. içinde, *Perspektiven der Kognitionspsychologie*, Berlin 1985, s. 231-267
Silverman, H.J. (hzl.), *Piaget, Philosophy, and the Human Sciences*, Atlantic Highlands (Humanities Press) 1980
Smith, B. (hzl.), *Foundations of Gestalt Theory*, Münih 1988
Spinelli, E., *The Interpreted World. An Introduction to Phenomenological Psychology*, Londra/Yeni Delhi 1989
Strasser, S., *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen* (Ph.-Ps.F. 5), Berlin 1964
Thinès, G., *La problématique de la psychologie* (Ph. 29), Lahey 1968
Uslar, D.v., *Der Traum als Welt. Zur Ontologie und Phänomenologie des Traumes*, Pfullingen $^{2}$1969
Waldenfels, B., *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980
-, "Mens sive cerebrum. Intentionalität in mentalistischer Sicht", *Phil.*

*Rundschau 31* içinde (1984), s. 22-52
Wann, E.T. (hzl.), *Behaviorism and Phenomenology*, Chicago 1964

(3) ***Psikopatoloji, psikiyatri ve tıbbi antropoloji***

Özel bir yönelme için krş. Lantéri-Laura 1963; de Koning/ Jenner 1982; Blankenburg şurada: H./G. 1991.

Binswanger, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürih 1942, Münih 4.. Baskı, 1964
-, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, 2 cilt, Bern 1947/1955
-, *Drei Formen mißglückten Daseins*, Tübingen 1956

Kaynaklar için bkz. Spiegelberg 1972

Blankenburg, W., *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*, Heidelberg 1971
Broekman, J.M. / Müller-Suur, H. "Psychiatrie und Phänomenologie", *Phil. Rundschau* 11 içinde (1964), s. 161-183
Bühler, K.E. (hzl.), *Biographie und Krankheit*, Stuttgart/New York 1986
Ey, H., *Études psychiatriques*, I-III cilt, Paris 1948-54,21952-60
-, *La conscience*, Paris 1963, ²1968. – 1. Baskının Alm.: *Das Bewußtsein*, K.P. Kisker'in girişiyle, Berlin 1967
Goldstein, K., *Der Aufbau des Organismus*, Lahey 1934
-, *Selected Papers/Ausgewählte Schriften*, (hzl.) A. Gurwitsch, Lahey 1971
Kimura, B., "Phänomenologie des Zwischen - Zum Problem der Grundstörung in der Schizophrenie", şurada: *Zschr. f. Klinische Psychologie und Psychotherapie* 35 (28), 1980, s. 34-42
Koning, A.J.J. de / Jenner, FA (hzl.), *Phenomenology and Psychiatry*, London 1982
Laing, R., *The Devided Self*, Chicago 1960. - Alm.: *Das geteilte Selbst*, Köln 1972
-, *The Self and the Others*, Londra 1961. - Alm.: *Das Selbst und die Anderen*, Münih 1989
Lantéri-Laura, G., *La psychiatrie phénoménologique*, Paris 1963
Maldiney, H., *Regard Parole Espace*, Lausanne, 1973
-, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble 1991
Minkowski, E., *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*,
Paris 1963. - Alm.: *Die gelebte Zeit*, 2 cilt, Salzburg 1971/72
-, *Vers une cosmologie*, Paris 1936
-, *Traité de psychopathologie*, Paris 1966
Plügge, H., *Der Mensch und sein Leib*, Tübingen 1967
Straus, E., *Vom Sinn der Sinne*, Berlin 1935, 1956

-, *Psychologie der menschlichen Welt*, Berlin 1960
-, "Psychiatrie und Philosophie", şurada: Gruhle, H.W. vd. (hzl.), *Psychiatrie der Gegenwart*, I/2 cilt, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1963
Wyss, D. / Huppmann, G., "Die Bedeutung Schlers für die Medizinische Anthropologie", Good, P., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie* içinde, Bern/Münih 1975

(4) ***Psikanaliz***

Ey, H. (hzl.), *L'inconscient* – VI. Colloque de Bonneval, Paris 1966
Henry, M., *Généalogie de la psychanalyse*, Paris 1985
Hesnard, A., *Apport de la phénomenologie à la psychiatrie contemporaine*. Rapport de psychiatrie présenté au Congrès de Psychiatrie et de Neurologie de langue française, Paris 1959
-, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, M. Merleau-Ponty'nin girişiyle, Paris 1960
Lacan, J., *Écrits*, Paris 1966. – Alm. seçkisi: *Schriften*, I-III cilt, Olten/Freiburg 1973-1980
Lagache, D., *L'unité de la psychologie*, Paris 1949
Vergote, A., "Psychanalyse et phenomenologie", *Recherches et Débats* içinde, Problèmes de psychanalyse, Cahier No. 21, 1957
-, "L'intérêt philosophique de la psychanalyse Freudienne", şurada: *Archives de Philosophie* XXI (1958), s. 26-59

(5) ***Hukuk ve sosyal bilimler***

Özel bir yönelme için krş. Natatson 1973; Luckmann 1978; Grathoff/Waldenfels 1983; Srubar şurada H./G.1991
Amselek, P., *Méthode phénoménologique et théorie du droit*, Paris 1964
Berger, P. / Luckmann, Th., *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt/M. 1969 (İng. orig. 1966)
Bobbio, N., *L'indirizzo fenomenologico della filosofia sociale e giuridica*,Torino 1934
Broekmann, J.M., *Recht und Anthropologie*, Freiburg/Münih 1979
Coenen, H., *Diesseits von subjektivem Sinn und kollektivem Zwang. Schütz, Durkheim, Merleau-Ponty*. Phänomenologische Soziologie im Feld des zwischenleiblichen Verhaltens (Übergänge 5), Münih 1985
Dallmayr, W., *Beyond Dogma and Despair. Toward a Critical Phenomenology of Politics*, Notre Dame 1981
Eberle, Th.S., *Sinnkonstitution in Alltag und Wissenschaft*, Bern/Stuttgart1984
Goyard-Fabre, S., *Essai de critique phénoménologique du droit*, Paris 1972
Grathoff, R., *Milieu und Lebenswelt*, Frankfurt/M. 1989

Grathoff, R. /Waldenfels, B. (hzl.), *Sozialität und Intersubjektivität. Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von A. Gurwitsch und A. Schütz* (Übergänge 1), Münih 1983 [Toplum fenomenolojisi üzerine uluslararası araştırma bildirileriyle] .
Gurwitsch, A., *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, (hzl.) A. Métraux, Berlin/New York 1977
Husserl, G., *Recht und Zeit*, Frankfurt/M. 1955
-, *Recht und Welt*, Frankfurt/M. 1964
-, *Person, Sache, Verhalten*, Frankfurt/M. 1969
Kalinowski, G., *La logique des normes*, Paris 1972. - Alm.: *Einführung in die Normenlogik*, Frankfurt/M. 1972
Kaufmann, Felix, *Logik und Rechtswissenschaft*, Tübingen 1922
Kiwitz, P., *Lebenswelt und Lebenskunst* (Übergänge 9), Münih 1985
Krakauer, S., *Schriften*, I. ve 4. cilt, Frankfurt/M. 1981
Lain Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*, 2 cilt, Madrid 1961
Landgrebe, L., *Der Streit um die philosophischen Grundlagen der Gesellschaftstheorie* (Rh.-Westf. Ak. d. Wiss., G 204), Köln 1975
Luckmann, Th. (hzl.), *Phenomenology and Sociology*, New York 1978
-, *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn 1980
Luhmann, N. "Die Lebenswelt - nach Rücksprache mit Phänomenologen", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 72 içinde (1986), s. 176—194
Matthiesen, U., *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns* (Übergänge 2), Münih 1983
Natanson, M. (hzl.), *Phenomenology and the Social Sciences*, 2 cilt, Evanston 1973
O'Neill, J., *Sociology as a Skin Trade*, Londra 1972
-, *Making Sense Tagether. An Introduction to Wild Sociology*, Londra 1975
-, *Five Bodies*, Ithaca/Londra 1985. - Alm.: *Fünf Körper. Medikalisierte Gesellschaft und Vergesellschaftung des Leibes* (Übergänge 22), Münih 1990
-, *The Communicative Body. Studies in Communicative Philosophy, Politics and Sociology*, Evanston 1989
Psathas, G. (hzl.), *Phenomenological Sociology*, New York 1973
Schütz, A., bkz. C4 (2)
List, E. / Srubar, I. (hzl.), *A. Schütz. Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*, Amsterdam 1988
Sprondel, W. / Grathoff, R. (hzl.), *A. Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1979
Schuhmann, K., *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg/Münih 1988
Stein, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie. -Eine Untersuchung über den Staat*, Tübingen 1970

Theunissen, M., *Der Andere*, Berlin 1965, ²1977
Toulemont, R., *L'essence de la société selon Husserl*, Paris 1962
Vierkandt, A., *Gesellschaftslehre*, Stuttgart 1923, ²1928
Waldenfels, B., *Das Zwischenreich des Dialogs* (Ph. 41), Lahey 1971
-, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/M. 1985
Wienbruch, U., "Der Begriff des Rechts. Zur Auseinandersetzung mit einer phänomenologischen Begründung des Rechts", in. *Ph. F.* 3, s. 88-119

**(6) Pedagoji**

Özel yönelme için krş. Loch 1983; *Bildung und Erziehung* 37/2 (1984): *Phänomenologie und Pädagogik*; H. Rumpf şurada H./G. 1991

Langeveld, M.J., *Studien zur Anthropologie des Kindes*, Heidelberg 1960 (holln. orig. 1956)
Lippitz, W., *"Lebenswelt" oder die Rehabilitierung der vorwissenschaftlichen Erfahrung*, Weinheim/Basel 1980
Loch, W., "Phänomenologische Pädagogik", şurada: Lenzen, D. (hzl.), *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft*, 1. cilt, Stuttgart 1983, s. 155 vd.
Meyer-Drawe, K., *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-subjektivität* (Übergänge 7), Münih 1984
-, "Zähmung eines wilden Denkens", Métraux/Waldenfels içinde, 1986 (bkz. C 2: Merleau-Ponty)
Seewald, J., *Leib und Symbol* (Übergänge 21), Münih 1992

**(7) *Mantık, matematik ve doğa bilimleri***

Özel yönelme için krş. Kockelmans/Kisiel 1970

Bachelard, S., *La logique de Husserl*, Paris 1957
-, *La conscience de rationalité. Étude phenomenologique sur la physique mathématique*, Paris 1958
Becker, O., *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendung*, şurada: *Jahrbuch f Phil. u. Phän. Forschung* VI, 1923, yeni basım, Tübingen 1973
-, *Mathematische Existenz*, age. VIII içinde, 1927, yeni basım, Tübingen 1973
Cavaillès, J., *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris 1947,²1976
Cho, K.K. (hzl.), *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective*, Dordrecht 1984
Desanti, J.T., *Les idéalites mathématiques*, Paris 1968
-, *La philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*, Paris 1975
*Études phénoménologiques*, No 3 (1986): *Phénoménologie et sciences exac-*

*tes* [P. Kerszberg'in ( H. Weyl üzerine), J.J. Kockelmans ve M. Richir'nin makalelerini içerir]
Eley, L., *Metakritik der formalen Logik* (Ph. 31), Lahey 1969
Gethmann, e. F., "Phänomenologische Logikfundierung", Jamme/Pöggeler içinde, 1989 (bkz. C 1: Husserl)
- (hzl.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänmenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn 1991
Gurwitsch A., *Phenomenology and the Theory of Science*, Evanston 1974
Kockelmans, J.J./ Kisiel, ThJ. (hzl.), *Phenomenology and the Natural Sciences*, Evanston 1970 [İlgili metinlerin bir antolojisidir.]
Ladrière, J., *Les limitations internes des formalismes*, Louvain/Paris 1957
Lautmann, A., *Essai sur l'unité des mathématiques et divers écrits*, Paris 1977
Liebsch, B., *Spuren einer anderen Natur* (Übergänge 24), Münih 1992
Mohanty, J.N., *Husserl and Frege*, Bloomington 1982
Seebohm, Th./ Føllesdal, D./ Mohanty, J.N. (hzl.), *Phenomenology and Formal Sciences*, Dordrecht 1991
Simons, P., Parts - *A Study in Ontology*, Oxford 1987
Smith, B. (hzl.), *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*, Münih 1982
Ströker, E., *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Frankfurt/M. 1965
Szilasi, W., *Wissenschaft als Philosophie*, Zürih/New York 1945
Weyl, H., "The Ghost of Modality", şurada: Farber, M., *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Mass. 1940

(8) ***Dil bilimleri***

Özel yönelme için krş. Holenstein 1976 (bkz. C7)

Bühler, K., *Sprachtheorie*, 1934, Stuttgart ²1965
Innis, E.I., *K. Bühler. Semiotic Foundations of Language Theory*, New York 1982 [Bühler'in Husserl ile ilişkisi üzerine birçok gönderme vardır.]
Parret, H., *Prolégomènes à la théorie de l'énonciation. De Husserl à la pragmatique*, Bern 1987
Sözer, Ö., *Leere und Fülle. Ein Essay in phänomenologischer Semiotik*, Münih 1988
Ayrıca krş. C 7'de Holenstein, E., Pos, H. J.

(9) ***Estetik, edebiyat ve sanat teorisi***

Özel yönelme için krş. Henckmann: Utitz'e önsöz 1972; Magliola 1977; Warning 1975 ; Scaramuzza 1976

Ancheschi, L., *Autonomia e eteronomia dell'arte*, Floransa 1936, Milano

$^{3}$1976
-, *Fenomenologia della critica*, Bologna 1966
Ansermet, E., *Les fondements de la musique dans la conscience humaine*, 2 cilt, Neuchâtel 1961. – Yazarın yeniden gözden geçirdiği ilk baskı: *Die Grundlagen der Musik im menschlichen Bewußtsein*, Münih 1965
Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, Paris 1957 - Alm.: *Poetik des Raumes*, Frankfurt/M. 1975
*La poétique de la rêverie*, Paris 1960
Becker, O., bkz. C 1
Biemel, W., *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart* (Ph. 28), Lahey 1969
Dufrenne, M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, 2 cilt, Paris 1953
-, *La notion d'"a priori"*, Paris 1959
-, *Le poétique*, Paris 1963
-, *Esthétique et philosophie*, 3 cilt, Paris 1967, 1976, 1981
Escoubas, E., *Imago Mundi. Topologie de l'art*, Paris 1986
Fellmann. F. *Phänomenologie und Expressionismus*, Freiburg / Münih 1982
-, *Phänomenologie als ästhetische Lebensform*, Freiburg/Münih 1989
Fischer, M. vd., *Gehörgänge*, Münih 1986
Formaggio, D. *Fenomenologia della tecnica artistica*, Milano 1953, Modena $^{2}$1978
-, *L'idea di artisticità*, Milano 1962
Geiger, M., *Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wertästhetik*, Gesammelte, aus dem Nachlaß ergänzte Schriften zur Ästhetik, (hzl.) W. Henckmann, Münih 1976
Ihde, D., *Listening and Voice*, New York 1976
Ingarden, R., bkz. C 6 (2)
Kaufmann, Fritz, *Das Reich des Schönen*, Stuttgart 1960
Lawall, S.N., *Critics of Consciousness*, Cambridge, Mass., 1968 [Cenevre Okulu'na dair genel bir inceleme.]
Lobsien, E., *Das literarische Feld. Phänomenologie der Literaturwissenschaft* (Übergänge 20), Münih 1988
Lyotard, J.-F., *Discours, Figure*, Paris 1971
Magliola, R.R., *Phenomenology and Literature*, West Lafayette, Ind., 1977 [Cenevre Okulu özel olarak dikkate alınır.]
*La Part de L'Œil, No 7 (1991)*, Dossier: *Art et phénoménologie*, (hzl.) E. Escoubas, Brüksel 1991
Piguet, J.-e., *De L'Esthétique à la Métaphysique* (Ph. 3), Lahey 1959
-, *E. Ansermet et les fondements de la musique*, Lausanne 1964
Poulet, G., *La conscience critique*, Paris 1971
Richard, J.-P., *Littérature et sensation*, Paris 1954

-, *Poésie et profondeur*, Paris 1955
-, *L'univers imaginaire de Mallarmé*, Paris 1967
-, *Proust et le monde sensible*, Paris 1974
Rousset, J., *Forme et signification*, Paris 1962
Scaramuzza, G., *Le origini dell'estetica fenomenologica*, Padua 1976
Starobinski, J., *L'œil vivant*, 1. cilt, Paris 1961; 2. cilt: *La relation critique*, Paris 1970
Utitz, E., *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft*, (hzl.) W. Henckmann, Münih 1972
Waldenfels, B., "Das Rätsel der Sichtbarkeit", şurada: *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990
Warning, R. (hzl.), *Rezeptionsästhetik*, Münih 1975 [Ingarden, Gadamer, Jauß, Iser vd.. metinleriyle.]
Welsch W., *Aisthesis, Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart 1987
Zecchi, S., *La magia dei saggi*, Milano 1984

(10) ***Din bilim, din felsefesi ve teoloji***

Özel yönelme için krş. Bello 1985

Bello, A. A., *Husserl. Il problema di Dio*, Roma 1985 [Ayrıntılı yorumlarla metin seçkisi.]
Casper, B. (hzl.), *Phänomenologie des Idols*, Freiburg/Münih 1981 (=1981a) [B. Casper, A. Halder, J.-L. Marion, J. Reiter, F. Ulrich'in katkılarıyla.]
-(hzl.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg/Münih 1981 (= 1981b) [E. Levinas, J.-L. Marion, M. Olivetti, J. Reiter, P. Ricœur'ün katkılarıyla.]
Duméry, H., *Critique et religion*, Paris 1957
-, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris 1957
-, *Philosophie de la religion*, 2 cilt, Paris 1957
-, *Phénoménologie et religion*, Paris 1958
Heidegger, M., *Philosophie und Theologie*, şurada: GA 9
Hering, J., *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Paris 1926
Marion, J .-L., *Idole et la distance*, Paris 1977
-, *Dieu sans l'être*, Paris 1982
-, *Réduction et donation*, Paris 1989
Nitta, Y. / Tatematsu, H. (hzl.), *Japanese Phenomenology* (Anal. Huss. VIII), Dordrecht 1979 [Kyoto Okulu bağlamında krş. II. kısım:]
Ohashi, R (hzl.), *Die Philosophie der Kyôto-Schule*, Freiburg/Münih 1990
Scheler, M., bkz. C 1
Stavenhagen, K., *Absolute Stellungnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion*, Erlangen 1925

Van der Leeuw, G., *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933

## C 6. *Marksist Çevrede Fenomenoloji* (XI. böl.)

### Genel İncelemeler:

Dallmayr, W., *Beyond Dogma and Dispair. Toward a Critical Phenomenology of Politics*, Notre Dame 1981
Howard, D., *The Marxian Legacy*, Londra 1977
Tyminiecka, A.-T. (hzl.), *Man within his Life-World.* Contributions to Phen.by Scholars from East-Central Europe (Anal. Huss. XXVII), Dordrecht 1989
Waldenfels, B., "Sozialphilosophie im Spannungsfeld von Phänomenologie und Marxismus", *Contemporary Philosophy*, 3. cilt, (hzl.) G. Fløistad, Lahey 1982,s. 219-242 [kaynakça]
Waldenfels, B./Broekman, J.M./Patanin, A. (hzl.), *Phänomenologie und Marxismus*, 4 cilt, Frankfurt/M. 1977-1979
Krş. Z. Krasnodebski ve L. Ionin'nin Polonya ve eski Sovyetler Birliği üzerine yazıları, şurada: Grathoff, R./Waldenfels, B. (hzl.), *Sozialität und Intersubjektivität*, Münih 1983

### (1) *Fenomenoloji ve Batı marksizmi* (XI, 1-3 böl.)

Axelos, K., *Marx penseur de la technique*, Paris 1961
Desanti, J.-T., *Phénoménologie et praxis*, Paris 1963; yeni basım: *Introduction à la phénoménologie*, Paris 1973
Henry, M., bkz. C 2
Lefebvre, H., *Critique de la vie quotidienne*, Paris 1947, ²1958-1961. - Alm.: *Kritik des Alltagslebens*, Münih 1974-75
-, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris 1968. Alm.: *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, Frankfurt/M. 1972
Marcuse, H. / Schmidt, A., *Existentialistische Marx-Interpretation*, Frankfurt/M.1973
Merleau-Ponty, M., bkz. C 2
Metzger, A., *Phänomenologie der Revolution*, (hzl.) U. Sonnemann, Frankfurt/M. 1979
Paci, E., bkz. C 3
Rovatti, P.A., *Critica e scientificità in Marx*, Milano 1973
-, *Bisogni e teoria marxista*, Milano 1976
Sartre, J.-P., bkz. C 2
Semerari, G., *Scienza nuova e ragione*, Bari 1961
-, *La lotta per la scienza*, Milano 1965

Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris 1951, Paris/Londra/New York ²1971

(2) ***Orta ve Orta Doğu Avrupa'da Fenomenoloji*** **(XI, 4 böl.)**

Haardt, A., *Husserl in Rußland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev* (Übergänge 25) 7, Münih 1992

Ingarden, R, *Das literarische Kunstwerk*, Tübingen 1931, ³1965

-, *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst*, Tübingen 1962

-, *Der Streit um die Existenz der Welt*, Tübingen 1965/1974, 3 cilt (poln.: I-II. cilt, 1947/48)

-, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerkes*, Tübingen 1968 (poln. 1937)

- (hzl.), *E. Husserl. Briefe an R. Ingarden*, Lahey 1968

-, *Über die Verantwortung*, Stuttgart 1970

krş. *Dialectics and Humanism*, Varşova: II. ve III. cilt (1975/76) "Marxist Critique of Phenomenology and the Philosophy of R. Ingarden" Doğu-Batı kongresi katkılarıyla, Jadwisin 1975 Tyminiecka, A.-T. (hzl.), *Ingardeniana* (Anal. Huss. IV), Dordrecht 1976

Kolakowski, L., *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein*, Münih 1960

-, *Husserl and the Search for Certitude*, New Haven/Londra 1975. - Alm.: *Die Suche nach der verlorenen Gewißheit. Denk-Wege mit Husserl*, Stuttgart 1977

Kosík, K., *Dialektik des Konkreten*, Frankfurt/M. 1965 (Çekçe orig. 1963)

Patočka, J., *Kunst und Zeit*. W. Biemel'in girişiyle, (hzl.) K. Nellen ve I. Srubar, Stuttgart 1987

-, *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte*, P. Ricœur'ün girişiyle, (hzl.) K. Nellen ve I. Srubar, Stuttgart 1988

-, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, (Phän. Schriften I), L. Landgrebe'nin girişiyle, (hzl.) K. Nellen, J. Němec ve I. Srubar, Stuttgart
1990

-, *Die Bewegung der menschlichen Existenz* (Phän. Schriften II), Giriş ve hzl. bkz. I. cilt, Stuttgart 1991

Husserl-Archiv ve Biemel, W. (hzl.), *Die Welt des Menschen - Die Welt der Philosophie*, J. Patočka armağan kitabı (Ph. 72), Lahey 1976

*Studien zur Philosophie von J. Patočka* (Ph. F. 17), 1985

Petrovitč, G. (hzl.), *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*, Freiburg 1969

Shpet, G., *Appearance and Sense. Phenomenology as the Fundamental Science and its Problems*, çev.: Th. Nemeth, Dordrecht 1991 (Rus. orig.1914)

Tischner, J., *Das menschliche Drama*, R. Grathoff'un önsözüyle (Übergänge 21), Münih 1989
Vajda, M., "Marxismus, Existentialismus, Phänomenologie. Ein Dialog", Lukacs vd., *Individuum und Praxis. Positionen der "Budapester Schule"* içinde, Frankfurt/M.1975 (İt. *Aut Aut*, içinde, No 27, 1972)

**C 7. *Kendi Sınırlarına Dayanmış Fenomenoloji / Yapısalcılıkla İlişkiler / Fenomenoloji ve Dekonstrüksiyon* (XII. böl.)**

Cumming, R.D., *Phenomenology and Deconstruction*, I. cilt, Chicago/Londra 1991
Derrida, J., "Les fins de l'homme" (1968), şurada: *Marges de la philosophie* (krş. Derrida'nın diğer eserleri için: C 2)
Descombes, V., *Le même et l'autre. Quarante cinq ans de philosophie française* (1933-1978), Paris 1979. - Alm.: *Das Selbe und das Andere*, Frankfurt/M. 1981 [Fenomneoloji ile yapısalcılık arasındaki karşıtlığın şüpheli sivriltilmesini içeren eleştirel bir geriye bakış]
Holenstein, E., *Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus*, Frankfurt/M.1975
-, *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik. Plädoyers für eine strukturale Phänomenologie*, Frankfurt/M. 1976
Pos, H. J., "Phénoménologie et linguistique", şurada: *Revue internationale de Philosophie* (Jan. 1939, s. 354-365), (holln.:1957 tarihli bir basımda)
Ricœur, P., *Le conflit des interpretations* (krş. C 2)
Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, (bkz. kaynakça A), VII. böl.

**D. *Geniş Ölçüde Fenomenolojik Yönelimli Yayın Organları:***

**D 1. *Dergiler***

*Analecta Husserliana*, (hzl.) A.-I. Tyminiecka, Dordrecht (Reidel) 1971 vd.
*Aut Aut*, E. Paci tarafından kuruldu, Milano 1951 vd.
*Epokhé*, (hzl.) M. Richir, Grenoble (Millon) 1990 vd..
*Études phénoménologiques*, (hzl.) J. Taminiaux, Brüksel (Ousia), 1985 vd.
*Exercises de la patience*, (hzl.) F. Wybrands, Paris (Obsidiane) 1980 vd.
*Genshogaku Nenpo* (Annual Review of the Phenomenological Association of Japan), (hzl.) Sh. Takiura, A. Takeichi, Y. Nitta, J. Watanabe, Tokyo (Hokutoshupan) 1984 vd.
*Heidegger Studies*, (hzl.) P. Emad ve K. Maly, Berlin (Duncker & Humblot) 1985 vd..
*Husserl Studies*, (hzl.) J.N. Mohanty und K. Schuhmann, Lahey (M. Nijhoff) veya Dordrecht (Kluwer) 1984 vd.
*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, (hzl.) E.

Husserl, Halle (Niemeyer), 1913-1930, yeni basımı: Bad Feilenbach 1989

*Journal of the British Society for Phenomenology*, (hzl.) W. Mays, Manchaster 1970 vd.

*Journal of Phenomenological Psychology*, (hzl.) A. Giorgi vd., Pittsburgh 1970 vd..

*Logos*, (hzl.) W.W. Anaschwili vd., Moskova (Logos yayınevi) 1991 vd.

*Man and World*, (hzl.) J.M. Anderson, J.J. Kockelmans, C.O. Schrag, Lahey (M. Nijhoff) veya Dordrecht (Kluwer) 1968 vd..

*Phänomenologische Forschungen*, Dt.Ges. f. phän. Forschung adına (hzl.) E.W. Orth , FreiburglMünih (Alber) 1975 vd.

*Philosophy and Phenomenological Research*, (hzl.) M. Farber, University Of Buffalo, N.Y., 1940 vd. veya (hzl.) R. Chisholm, Brown University, 1982 vd.

*Research in Phenomenology*, (hzl.) J. Sallis, Atlantic Highlands, N.Y. (Humanities Press) 1971 vd.

**D 2. Kitap Dizileri**

*Contemporary Studies in Philosophy and the Human Sciences*, (hzl.) J. Sallis ve D.F. Krell, Atlantic Highlands (Humanities Press), Londra (Mac Millan)

*Contributions to Phenomenology* in Cooperation with the Center for Advanced Research in Phenomenology, (hzl.) W.R. McKenna vd., Dordrecht (Kluwer)

*Epiméthée*, J. Hyppolite tarafından kuruldu ve bu arada (hzl.) J.-L. Marion, Paris (PUF)

*Krisis*, (hzl.) M. Richir, Grenoble (Millon)

*Phaenomenologica*, collection fondée par H.L. Van Breda et publiée sous le patronage des centres d'Archives-Husserl, Lahey (M. Nijhoff) veya Dordrecht (Kluwer)

*Phaenomenologica*, Tokyo (Sekai Shoin)

*Phänomenologisch-Psychologische Forschungen*, (hzl.) C.F. Graumann ve J. Linschoten, Berlin (de Gruyter)

*La philosophie en effet*, (hzl.) J. Derrida, S. Kofman, Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, Paris (Galilée)

*Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, Chicago (Quadrangle) veya Lahey (M. Nijhoff) veya State University of New York Press

*Series in Continental Thought*, (hzl.) L. Embree vd., Athens, Ohio (Ohio University Press)

*Studies in Continental Thought*. (hzl.) J. Sallis, Bloomington/ Indianapolis (Indiana University Press)

*Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, (hzl.) J. M. Edie, Bloomington/Londra veya Indianapolis (Indiana University Press)
*Übergänge*, Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, (hzl.) R. Grathoff ve B. Waldenfels, Münih (W. Fink)

### E. *Uluslararası ve Kültürlerarası Ufuklar*

Alman, Hollandalı-Flaman, Fransız, İtalyan, Anglo-Sakson ve gönderme yapacak şekilde (Orta) Doğu Avrupa dil alanıyla büyük ölçüde sınırlı olan ayrıntılı girişi tamamlayarak son olarak bazı dokümanlar işaret edilmiştir ki bu dökumanlarda, başka uluslararası ve kültürlerarası ufuklar belirir: Bunlar, Orta Avrupalı bir yazara sadece sınırlı bir şekilde erişilir olan günümüz ve beklenti ufuklarıdır.

#### E 1. *Genel Dokümanlar*

Grathoff, R. / Waldenfels, B., *Sozialität und Intersubjektivität* (Übergänge I), Münih 1983 [Sadece ABD ve Hollanda'dan gelen araştırma bildirilerini değil, aynı zamanda İskandinavya, Polonya, eski Sovyetler Birliği ve Japonya'dan gelen araştırma bildirilerini içerir]
Held, K./Nitta, Y., *Interkulturalität zwischen Ost und West. Phänomenologische Beiträge*, Frankfurt/M. 1993 [Kısmen Batı'da çalışıp köprü işlevini üstlenen Uzak Doğulu fenomenologların katkısıyla kültürlerarasılığın konu edilmesi ve güncelleştirilmesidir.]
Mall, RA / Hülsmann, H., *Drei Geburtsorte der Philosophie: China. Indien. Europa*, Bonn 1989
Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement* (bkz. kaynakça A), IV. kısım: The Geography of the Phenomenological Movement

#### E 2. *Özel Alanlar*

*İskandinavya*

Bengtsson, J., "Phänomenologische Sozialwissenschaft in den nordischen Ländern", in. Grathoff, R. / Waldenfels, B., *Sozialität und Intersubjektivität*, Münih 1983
-, *Den Fenomenologiska rörelsen i Sverige. Mottagande och inflytande 1900-1968* (İsveç'te Fenomenoloji Hareketi. Alımlama ve Etki 1900-1968), Göteborg (Daidalos) 1991

*İspanya ve Latin Amerika*

*Genel yönelme için:*

Arias, J.A./Gomez Romero, 1., "Materiales para una historia de la fenomenología en España, şurada: *Fragua*, No 23-24, Madrid 1983, s. 14-39
Lerin Riera, J., "Apuntes sobre la recepción de la fenomenología en Es-

paña", şurada: *Isegoría* No 5, Madrid 1992, s. 142-160.
[Alımlamaya dair bu inceleme, öncelikle Ortega y Gasset'de ve "Madrid Okulu"nda İspanyol fenomenolojinin başlangıçlarını işler (M. Garcia Morente, J. Gaos ve ona belirli bir mesafede X. Zubiri); bir gecikme evresinden sonra -ki bu evre esnasında Fenomenoloji bilhassa siyasi belirlenmiş bir göç dalgası yüzünden Latin Amerika ülkelerinde sığınak buldu- 80'li yıllarda İspanya'da fenomenoloji yeniden canlandı ve bu canlanma, 1989'da başarıyla gerçekleştirilen
"Sociedad Española de Fenomenología"nin kurulmasında kendi ifadesini buldu. Bu kurumun devam eden faaliyetleri hakkında, "Universidad Nacional de Educatión a distancia"da J. San Martin tarafından hazırlanan "Boletín informativo" adlı bülten bilgi verir.]
-, *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires), Sayı VIII (1985), No 15-16: *Fenomenología* I [Latin Amerikalı fenomenologların makaleleri.]

**Kaynak Seçkisi**


Arce, J. L., *Hombre, concimiento y sociedad*, Barselona 1988
Gómez Heras, J. M. G., *El apriori del Mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona 1989
Gómez Romero, I., *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid 1986
Milán Puelles, A., *La estructura de la subjectividad*, Madrid 1967
Montero Moliner, F., *Retorno a la fenomenología*, Barselona 1987
Moreno Marquez, c., *La intención comunicativa*, Sevilla 1989
Rabade, S., *Estructura del conocer humano*, Madrid 1969, $^{3}$1985
San Martin, J., *Estructura dei metodo fenomenológico*, Madrid 1986
-, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barselona 1987
-, "Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica", şurada: *Revista de Occidente*, No 132 (1992), s. 107-127
Xirau, J., *La filosofía de Husserl*, Buenos Aires 1941, $^{2}$1966 [Fenomenolojiye bir giriştir ki, büyük bir etki yaptı.]
Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1941, 5. baskı 1963
-, *Sobre la esencia*, Madrid 1962
-, *Inteligencia sentiente*, Madrid 1981
-, *Inteligencia y logos*, Madrid 1982
-, *Inteligencia y razón*, Madrid 1983
[Zubiri, Freiburg'ta Heidegger'in yanında öğrenim gördü ve açık fenomenolojik katkıyla kendine has bir felsefe geliştirdi.]


***Hindistan, Japonya, Kore***

Genel yönelme için krş. Mohanty 1972; Nitta/Tatematsu 1979.


Buchner, H. (hzl.), *Japan und Heidegger*, Sigmaringen 1989

Cho, KK, *Bewußtsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Diwan*,
Freiburg/Münih 1987
Heidegger, M., "Aus einem Gespräch von der Sprache", şurada: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959
Kojima, H. (hzl.), *Phänomenologie der Praxis im Dialog zwischen Japan und dem Westen*, Würzburg 1989
Mohanty, J.N. ",Phenomenology and Existentialism: Encounter with
Indian Philosophy", şurada: *International Philosophical Quarterly* 12 (1972), s. 484-511
Nitta, Y. / Tatematsu, H. (hzl.), *Japanese Phenomenology* (Anal. Huss.VIII), Dordrecht 1979 (kaynakça)
Nitta, Y. (hzl.), *Japanische Phänomenologie*, Freiburg/Münih 1984
Weinmayr, E., *Einstellung. Die Metaphysik im Denken M. Heideggers*,
Münih 1991 [IV. bölümde Heidegger'in Japon veya Uzak Doğu felsefesi ve söyleşiyle ilişkisi, ilgili metinlerin ele alınmasıyla tartışılır.]

# μεταβολή

**VARLIK** ile hiçlik, doğum ile ölüm, yer ile gök, hayvan ile tanrı, görülür ile görülmez, İç ile Dış, canlı ile cansız, Aynı ile Başka, Hususi ile Yabancı, mevcut ile namevcut arasında Ara-lar-da olarak insan, daima *sınır eşiklerinde* hareket eden felsefe[si]yle, diliyle, vücudu ve resmiyle geçişlere, pasajlara, değişimlere, dönüşümlere, devrimlere, yeniden-doğuşlara *açık* bir zaman ve mekanı yaşar dünyada, ki *anlama* mahkumdur. Düşünce tarihinin Yunan başlangıçlarından günümüze doğa ve kültür bilimlerinde saklı, derin etki-tarihiyle *Metabole*, geçiş, değişim ve dönüşüm "*meta-for*"larına atıfta bulunur: Ana hatlarını *geçişler* tarzında tecrübe edip yaşadığımız geçmiş, sosyal-siyasal ilişkilerin tarihini teşkil eder ve her zaman olduğu gibi küresel çağımızda da geçişler, *krizler*den ibarettir. *Karar*lara zorlar krizler, tedirgin ederler, zıvanadan çıkar[ır]lar, ya-

şatırlar. Kendi içlerinde zorunlu olarak *değişim* ve *dönüşüm*leri barındıran geçişlere maruz kalırız ki hayat yine, hareketlilik ve hareketsizlik, huzur ve huzursuzluk çemberinde beklenti ufuklarına açılır.

Çağdaş bir felsefi tarih bilinci oluşturmak için değişim, dönüşüm ve kriz fenomenlerine yönelerek geçişleri görüp göstermek, bu dizinin kendine has ve yegane hedefini ifade eder. Bu hedefe ulaşmak için ise öncelikle özne-merkezci ve etno-merkezci *karşılaşmalar*la uğraşmayıp *karşılaştırmacı* bilimlerin batağına girmeden, sınır eşiklerindeki geçişlere, Hususi ve *Yabancı*'nın sınır-sız durumlarına, iç içeliklerine, doğa ile kültür arasındaki mihvere, *vücut*tan hareketle Ara-fenomenlerine, *mediali*-telere, gelenek ile modernitedeki yabancılıklara, farklılıklara, fazlalıklara, mevcudiyetin izlerine, düzendışılıklara, anlam *tecrübeler*ine, *Doğu-Batı bakışlarının* kesiştiği yerlere ve anlara, duyulur *söz*ün görülür *imaj*ına, *di*-le gelen "*bin*" *söz*e rağmen "*bir*" *resmin* iktidarına ve şiddetine, kültür tekniklerine, *yaşama dünyalarının* sıfır noktalarına, dünyanın vücuduna *köprü* kuracaktır Metabole.

Bu konular, yaklaşım tarzları olarak en başta *fenomenoloji* ve (kısmen) hermeneutikten hareketle *cultural turns* ve disiplinlerarasılıkla birleşip *çağ teşhislerine* giden yolu açacaklardır. *Dillerin eşiği* olarak *çeviri* de Ara, değişim, dönüşüm ve geçiş metaforlarıyla komşuluğunda, kültürlerarası transfer ve *trans*formasyonunun ocağı olarak gösterilebilir. Her görme, duyma, anlama, kavrama ve dokunmada *geçişsizlikler* olduğu gibi çevirinin küllerinden de *çevrilemezlik* doğduğundan, çevrilemezlikleri çevril*ebilir* kılma, sonsuz bir ileri hareketi cezbeder. Venedik ile İskenderiye'nin, Floransa ile Bağdat'ın, Toledo ile Şam'ın uzak-yakın bakışlarının kadim gölgesinde çeviri, Ren'in bir yakasından bir diğer yakasına kültürlerin ortak dili olduğu gibi, bu bağlamda Ren'in iki yakasını Marmara'ya ulaştırmaya adamıştır kendini. Nihayet felsefenin *ters* ve *aksi dünyası*nın Hegelci sınırlarında, gündelik düşünmeyi tedirgin etmeye Schelling bağlamında atıfta bulunarak Heidegger felsefeyi, *sağduyuya daimi saldırı* olarak yorumlar ve Türkiye'nin militarist *şartlar*ında felsefe, *sağduyuya dönüşmüş kışla kültürüne daimi saldırı* olarak *değişip dönüşür*, yeter ki burada dile gelecek olan söylemin, her ne olursa olsun eleştirel yaşanabilir bir gelecek uğruna, kaba şiddetin mesken tutmadığı, kendi içindeki yabancılıkları ve farklılıkları zenginlikten ziyade *bizzat kendinde* gören, kendine ve dünyaya olabildiğince *şeffaf* bir Türkiye'ye felsefi katkısı olsun...

Denemeci şıklığıyla Bernhard Waldenfels, başlangıçlarından itibaren 20. yüzyıla sadece eşlik etmeyen, aynı zamanda günümüz felsefesinin dünya çapında en güçlü paradigmalarından olan bir düşünmeye girişi bu çalışmasıyla sunar. Bu girişte, Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Ricœur, Schütz, Gurwitsch, Ingarden, Patocka ve Paci gibi Fenomenoloji hareketinin büyük düşünürlerini tanıtırken Fenomenolojinin *sıfır noktasından marjlarına* ve *responsif* başlangıçlarına uzanan *global* tarihini gözler önüne serer. Bununla birlikte -insan ve sosyal bilimlerden mantık ve matematik dahil dil, sanat ve din bilimlerine kadar uzanan- bilimlerle canlı alışverişe yol veren fenomenolojik çalışmanın bizzat kendisini *sistematik* açıdan ortaya koyar. Fenomenolojinin *zikzak hareketlerini, provizyon, vizyon* ve *revizyonlarını* göstermenin yanısıra marksizm, analitik felsefe, hermeneutik ve yapısalcılık gibi çağdaş düşün akımlarıyla *ihtilaf*, bu çalışmanın önemli hatlarını oluşturur. Fenomenolojinin yelpazesini *tarihsel, kültürel, coğrafi* ve *disiplinlerarası* çeşitliliğinden hareketle açığa çıkarma görevini yerine getirmeye çalışan bu giriş, *şeyin kendisini* konuşturmaya yönelen fenomenolojik tarz ve usulü bütün hatlarıyla yazıya dökme amacındadır. Yayımlanma tarihinden itibaren Alman felsefe camiasında başvuru kitabı muamelesi gören ve standart eser olarak okutulan bu giriş, her ne kadar son yirmi yılın -özellikle Fransız fenomenolojisi bağlamındaki- tartışmalarını ayrıntılı bir şekilde işlemese de, bu tartışmalara yol açan *konumlanmalara ve dönüşlere* ana hatlarıyla değinir ki, *cheminements de pensée* ile *Gedankengänge* kaynaklarının birbirlerine nasıl aktıklarını köprübaşı olarak izah eder. Elinizdeki çeviriyle eserin Alman dilindeki nakledilen etkisinin Türkçede yaşamaya devam etmesi, Türkçe yazılan felsefe literatüründe kendince bir boşluğu doldurma çabasının ürünüdür.

www.avestakitap.com
ISBN 978-605-5585-20-4

avesta μεταβολή